ISSN 0034-4486

Renovatio

gennaio - marzo 1988 - anno XXIII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXXVI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27 - 10 - 1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura
fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio - marzo 1988 - anno XXIII - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO
1988

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1988 sono così stabilite:*

Italia	lire 20.000
Estero	lire 30.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

PER LE SETTIMANE SOCIALI

Tutti pare ne invochino la rinascita. Ci si deve allora ricordare che per farle risorgere occorrono delle idee molto chiare... Vorremmo portare un modesto contributo alla chiarezza di queste idee. Infatti pare ce ne sia bisogno...

Occorre anzitutto che si sappia che cosa è la dottrina sociale della Chiesa...

LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Essa è costituita da alcuni principi enunciati dalla Teologia Morale.

Niente di più semplice e di più evidente. Questi principi vanno applicati ai casi umani, che sono infiniti, spesso effimeri e mutevoli, spesso complicati.

Tale applicazione è continua e fa apparire la sociologia una scienza senza fine né fondo. Ecco qui i più semplici principi che dalla Teologia Morale danno vita e sostanza alla sociologia.

— I DIECI COMANDAMENTI.

— Il LAVORO va pagato a misura d'uomo e delle sue fondamentali esigenze.

— OGNI UOMO è ugualmente libero; tale libertà trova limiti solo nella Legge di Dio e nei diritti altrui.

— L'UOMO È SOCIALE, ossia è fatto per vivere con altri uomini (Famiglia, Società...); ciò comporta diritti e doveri di relazione in tutta la vita civile.

— LA SOCIETÀ UMANA E LA FAMIGLIA sorgono naturalmente. La società ha per fine il bene comune.

— La struttura della vita sociale è fatta dalla AUTORITÀ, la quale trae la sua esistenza e la sua forza da Dio.

Su questi principi, che le Encicliche e i messaggi sociali dei Sommi Pontefici hanno inculcati, si edifica la scienza sociale. Senza questi si fa solo del guazzabuglio e si conducono gli uomini per vie infelici e fallimentari, come sta ora accadendo visibilmente nel marxismo.

IL CAMPO DELLE SETTIMANE SOCIALI

Appare ora chiaro il CAMPO delle Settimane Sociali: esso è quello di adattare indefinitamente i sommi principi alla soluzione dei problemi che via via si presentano nella vita della società umana; per mantenervi, in vista del bene comune, la giustizia e l'equità.

Non è dunque compito delle SETTIMANE ridire sempre le medesime cose, annoiando ed ottenendo il frutto delle stesse cose perennemente ripetute.

Loro primo e fondamentale compito, difficile e impegnativo, è studiare continuamente la situazione anche mondiale per intravedere i problemi che si presenteranno e che richiederanno delle soluzioni. Compito conseguente è quello di preparare, a livello scientifico, delle possibili soluzioni. Solo se condotte con tali criteri interesseranno e potranno anche esercitare un benefico influsso sulla politica. Questa, come bene spesso si vede oggi, resta nelle mani anche della malafede, per mancanza di soluzioni antecedentemente studiate, al di fuori di ogni interesse politico e senza inopportune pressioni egoiste.

Tenute a questo livello, le SETTIMANE SOCIALI diventano di interesse nazionale ed anche internazionale.

Gli Istituti scientifici si preoccupano e giustamente di trovare rimedi a tutti i guai e nuove vie di agiatezza per gli uomini. Perché non devono esserci istituzioni, che si occupino dei rapporti fra gli uomini, sotto il profilo della vera giustizia e della vera pace tra di loro e non soltanto quando trattano e combinano affari?

Non è forse vero che il mondo appare oggi condotto, sedotto, inasprito e spinto alla contesa e al conflitto da un'invisibile rete di affari e di pochi affaristi?

ISLAM, ERRORE O ERESIA?

Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei secoli XII-XIV

(parte terza)

Capitolo terzo

LA « LETTURA » APOLOGETICO - MISSIONARIA DEI FRANCESCANI NEI SECC. XIII-XIV

I francescani dei secoli XIII-XIV esprimono nei confronti dell'Islam essenzialmente la loro vocazione missionaria, preconizzata dal loro fondatore S. Francesco d'Assisi (1), ma anche vengono coinvolti dalla spiritualità delle crociate e dalla controversia teologico-apologetica contemporanea. Riferendoci a tre personaggi di rilievo in questo momento storico, Raimondo Lullo († 1316), Fidenzio da Padova (n. 1226?), John of Wales († 1285), intendiamo rilevare un triplice sguardo diverso sull'Islam contemporaneo.

I - L'EVANGELIZZAZIONE DELL'ISLAM

La tensione missionaria più forte nei confronti dell'Islam è sentita e animatamente espressa da *Raimondo Lullo* (2).

---

(1) Cfr. G. BASETTI-SANI, *Per un dialogo cristiano-musulmano*, Milano 1969, 263 sg.

(2) Per informazioni generali sulla vita e attività di Raimondo Lullo si veda: G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Firenze 1906-1913, II, 361-392; LULLE, R., in *Dict. Théol. Cath.*, IX, 1072-1141 (a cura di E. LONGPRÉ); U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944, 37, 40-44, 72-75; A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956, 108-115. Sempre di grande interesse: *Vita coaetanea de Beato Raymundo Lulli*, in *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, XXXIV, 263-309.

Per gli studi lulliani, si veda: R. BRUMMER, *Ramon Llull - eine Literaturstu-*

1. *Alla base del pensiero lulliano.*

Uno degli interrogativi più insistenti della critica storica riguarda la matrice culturale, teologica e filosofica del tessuto ideologico di Lullo, in particolare la sua derivazione originaria. Il dibattito critico si acutizza fino al contrapporsi di due correnti, l'una propensa a considerare determinante l'influenza agostiniana, l'altra invece quella islamica (3). Sussistono ragioni per l'una e per l'altra, ma l'esame interno del suo pensiero fi-

---

die, in *Zschr. Roman. Philol.* 84 (1968) 340-379; E. COLOMER, *Situación de Ramón Llull. Panorama bibliografico*, in *Pensam.* 26 (1970) 431-451; ERHARD - W., PLATZECK, *Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzen fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls*, in *Anton.* 45 (1970) 213-272; *ID.*, *Miscelánea Lulliana. Investigaciones publicadas en los ultimos veinte años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimondo (sic) Llull*, in *Verd. Vida* 31 (1973) 381-454; R. BRUMMER *Bibliographia Lulliana. Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973*, Hildesheim 1976; J. PERARNAU, *Notes critiques de bibliografia lulliana*, in *Rev. Catalana de Teologia* 1 (1976) 259-276; *Estudios Lullianos*, Escuela Lulistica Mayoricense, Palma de Mallorca 1957 sg. Per quanto riguarda il suo atteggiamento verso l'Islam, si veda: D. URVOY, *Ramon Lull et l'Islam*, in *Islamochristiana* 7 (1981) 127-146; H. BAIBER, *Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam*, in *Est. Lul.* 25 (1981-83) 47-57. Buone infine le singole voci su Lullo nelle principali enciclopedie italiane.

La reviviscenza di R. Lullo ai nostri giorni è dovuta indubbiamente all'opera indefessa della scuola lulliana che va riproponendoci esegeticamente le opere più interessanti, rivalutando temi culturali, indicazioni metodologiche e proposte ecumeniche da inserire nel dibattito culturale, religioso e missionario contemporaneo, chiarendo le matrici della cultura teologica e profana di Lullo di fronte a pregiudizi o giudizi storici affrettati (ad esempio di razionalismo nella fede) e sganciando il suo patrimonio ideale dal monopolio di scuole e movimenti culturali contemporanei. La massa di opere di R. Lullo, determinate da un pluralismo quasi enciclopedico di interessi, la mole di saggi e di studi monografici è tale da far dubitare circa la reperibilità di spazi ancora liberi per interessamenti in merito.

Si veda l'attività svolta dalla scuola per la rinascita lulliana, il *Dict. Théol. Cath.*, cit., 1135-1140 e sparsamente nel periodico *Estudios Lullianos*.

Una elencazione delle sue opere in ordine cronologico è stata curata da E. W. PLATZECK, *Raymund Lull, Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkes*, 2 voll., in *Bibliotheca Franciscana*, 5-6, Düsseldorf 1962-1964. Vi è una edizione delle sue opere in I. SALZINGER, *Beati Raymundi Lulli Opera*, I-IV, Magonza 1721-1737; ivi, 1740-1742. Un'edizione moderna delle sue opere è quella di FRIDERICUS STEGMUELLER, *Raimundi Lulli Opera latina*, Palma di Maiorca, 1959-60-61-63-67. Infine l'edizione catalana delle medesime *Obras de Ramón Lull*, 21 voll., Palma di Maiorca, 1906-1950.

E. LONGPRÉ, *Lulle R.*, in *Dict. Théol. Cath.*, cit., elenca le opere di R. L. dividendole per campi di interesse: opere enciclopediche, opere letterarie, opere teologiche e apologetiche, scritti mistici, scritti poetici, scritti antiaverroisti, opere scientifiche, scritti pedagogici, scritti dubbi o apocrifi.

(3) Tra i principali sostenitori della tesi arabizzante si possono segnalare: J. RIBERA, *Origenes de la Filosofia de Raimundo Lulio*, in *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid 1889, vol. II, 191-216; MIGUEL ASIN PALACIOS, *Mohidin*, in

losofico e teologico fa propendere per la prima ipotesi, come del resto tende ad affermare la critica storica, rilevando la preponderante presenza agostiniana in tutto il secolo XIII (4).

Non è da celare il peso della cultura araba nella sua formazione, dal momento che R. Lullo crebbe in un ambiente in cui la cultura europea si intrecciava con quella islamica; tracce evidenti sono presenti nelle sue opere mistiche (5) e nell'andamento metodologico della sua controversia apologetica (6).

Dal punto di vista teologico egli sposa la tesi del Cristocentrismo di Scoto (7), che giustifica il principio della regalità

Homenaje a Menéndez, cit., vol. II, 217-256; ID., *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, 116-219; C. ALDO MIELI, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden 1938, 245 sg. Tra i sostenitori dell'indipendenza dalla filosofia araba: J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du Bienhereux Raymond Llulle*, Toulouse, 1912, 240-257; E. LONGPRÉ, *Lulle Raymond*, cit., in *Dict. Théol. Cath.*, IX, 1113.

(4) M. D. CHENU, *Teologia nel Medio Evo; la teologia nel sec. XII*, Milano 1972, 126-129; Y. M. - J. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 157 sg. Per quanto riguarda il rilievo dell'agostinismo lulliano si veda: E. LONGPRÉ, *Lulle R.*, cit., 1113 seg., dove l'autore sottoscrive la tesi dell'agostinismo nel solco di S. Anselmo e di S. Bonaventura. Si veda inoltre: MIGUEL BATLLORI, *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Atti IV Conv. Int. di Studi Francescani* (Assisi 12-14 ottobre 1978), Assisi 1979, 191; S. TRIAS MERCANT, *Raíces agustinianas en la filosofia del lenguaje de R. Llull*, in *Augustinus* 21 (1976) 59-80; VICTORINO CAPANAGA, *San Agustin y el lulismo*, in *Augustinus* 21 (1976) 3-16; A. OLIVER, *El agustinismo politico en Ramón Llull*, in *Augustinus* 21 (1976) 17-35.

(5) Tra i numerosi studi cito: P. EUGENE KAMAR, *Idéal missionnaire*, in *Studia Orientalia Christiana* 6 (1961), 39-40; J. H. PROBST, *El beato Ramon L. fruente a los misticos musulmanos*, in *Estudios Franciscanos* 52 (1951), 347-366; D. URVOY, *Le rôle des facteurs culturels comme lieu entre la méntalité islamique et la pensée lullienne: l'exemple de la musique*, in *Est. Lul.* 19 (1975), 71-80; ID., *Penser l'Islam: les présupposés islamiques de l'art de Ramon Lull*, Paris 1980; A. LLINARES, *References et influences arabes dans « Le libre de contemplaciò »*, in *Est. Lul.* 24 (1980), 109-127.

B. MANUEL WEISCHER, *Der islamische Einfluss in Ramon Lulls « Buch vom Liebenden und Geliebten »*, in *Kairos* (Salzburg) 12 (1968) 19-29; B. M. WEISCHER, *Raimundus Lullus und die islamische Mystik*, in A. MERCIER, *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart*, Bern-Frankfurt 1976, 131-157; D. URVOY, *Les emprunts mystiques entre Islam et christianisme et la véritable portée du « Libre d'Amic »*, in *Est. Lul.* 23 (1979), 37-44.

(6) Si veda R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, docteur des missions*, in *Studia Monographica et Recensiones*, vol. V, Palmae Balearium 1951, 34-36; ORIZIO, B., *Orientamento comparativo della pedagogia missionaria di R. Lullo*, in *Est. Lul.* 23 (1981), 144.

(7) Cfr. E. LONGPRÉ, *Lulle R.*, cit., ibid., 1127-1128; SAMUEL, P., *Christologia Lulliana seu de motivo incarnationis doctrina B. Raymundi Lulli*, in *Coll. Franc.* 1 (1931), 145-183. E. LONGPRÉ, *La primauté du Christ selon Raymond Lulle*, in *Estud. Lul.* 13 (1969), 5-35.

universale di Cristo, molla della teoria e prassi missionaria di R. Lullo (8). L'obiettivo missionario è primario tanto che alcuni affermano che la sua teologia e filosofia sia in funzione del suo zelo missionario (9). Non deve sfuggire da questo punto di vista il suo legame profondo con la scuola francescana (10) e la parentela spirituale con R. Bacone (11), con il quale condivide l'ideale della estensione della cristianità fino ai confini dell'universo, la primarietà della lotta intellettuale su quella armata e la necessità di scuole missionarie anche per l'apprendimento delle lingue orientali. L'originalità di R. Lullo, al centro della confluenza di tutte queste sollecitazioni, è quella di saper profondere in sintesi tutti questi intendimenti nelle sue innumerevoli opere, in apparenza disparate, in realtà legate al filo logico della missionarietà spirituale della Chiesa, chiamata a entrare nel cuore delle culture per adempiere il suo compito di evangelizzazione.

Due conflitti in atto nella Chiesa contemporanea, l'uno teologico, cioè il rapporto fede-ragione, filosofia-teologia, l'altro etico-pastorale, cioè crociata o missione, trovano riscontro nella produzione controversistica di R. Lullo, divenendo a loro volta,

---

(8) Sono molteplici i saggi a proposito, ad esempio: VALLS G., *L'ideale missionario del beato Raimondo Lullo*, in *Studi Francescani*, 12 (1926), 117-128; N. SIMONUT, *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secc. XIII-XIV*, Milano 1947, 33, 46, 48-49, 75, 77, 90, 100, 102, 120, 146, 149; R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, docteur des missions*, in *Studia Monographica et Recensiones*, vol. V, Palmae Balearium, 1951; ID., *Raymond Lulle, docteur des missions avec un choix de textes traduits et annotés*, Schoneek-Beckenried 1954; D. RAYMAND, *Raymond Lulle inventeur d'une méthode d'approche des musulmans au XIII siècle*, in *Les Missions Cath.*, 1963, 128-136; M. BATLLORI, *Teoria ed azione missionaria*, in R.L., *cit.;* ORIZIO, B., *Orientamento comparativo della pedagogia missionaria di R.L.*, in *Est. Lul.* 23 (1981), 137-153.

(9) R. SUGRANYES DE FRANCH, *R.L. docteur, cit.*, 6.

(11) Cfr., E. LONGPRÉ, *Lulle R.*, cit., 1133-1134; R. SUGRANYES DE *franciscana de los siglos XIII-XIV*, in *Est. Lul.* 9 (1965), 55-70; 11 (1967), 89-119.

(11) Cfr., E. LONGPRE, *Lulle R.*, cit., 1133-1134; R. SUGRANYES DE FRANCH, *R.L. docteur, cit.*, 18. Gli studiosi di Lullo hanno rilevato il complesso intreccio tra il pensiero di Lullo e altri scrittori o teologi, con S. Bernardo (G. SEGUI', *Relaciones del Cister y de San Bernardo con el B.to Ramon Llull*, in *Est. Lul.* 8 (1964), 171-189), con Ramón Marti (E. LONGPRÉ, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Marti*, O.P., in *Est. Lul.* 13 (1969), 197-200), con S. Tommaso (F. LIVI, *Lullo e S. Tommaso: qualche osservazione sulla «Declaratio Raimundi per modum dialogi edita»*, in *Sapientia* 29 (1976), 82-91), con Ramón de Peñaforte (M. BATLLORI, *Ramón de Penyafort y Ramón Llull*, in ID., *A través de la història i la cultura*, Montserrat, 1979, 55-60; J. TUSQUETS, *Relación de Ramón Lull con San Raimundo de Penyafort y con la Orden de Santo Domingo*, in *Escritos Vedat* 7 (1977), 177-195.

risolti in senso lulliano, motivi di orientamento della teoria missionaria.

Il primo problema, la cui risoluzione condiziona essenzialmente la metodologia del dialogo con l'Islam *per rationes necessarias* viene dispiegato in senso agostiniano, prendendo le distanze dalle posizioni averroiste (12), che separano radicalmente la filosofia dalla teologia ammettendo la teoria della duplice verità. Secondo Lullo le due scienze non si possono contraddire « poiché oggetto della intelligenza è la verità e Dio è la verità ».

Il secondo problema, sebbene in definitiva venga risolto nel senso della primarietà della missione sulla crociata, nelle opere di Lullo conosce un avvicendarsi di accentuazioni (13); sorprende la critica e il lettore comune il cambiamento di rotta della proposta lulliana, fautrice inizialmente della crociata ideologica e poi, a partire dal 1296, della crociata militare. Si cercano giustificazioni in ambito storico-politico, ad esempio che la conquista di Costantinopoli, porta dell'oriente, aprirebbe in modo incontestabile la via alla propagazione della fede. D'altra parte si sottolinea la dipendenza dalla dottrina contemporanea del duplice potere della Chiesa, potere spirituale e potere tem-

---

(12) Cfr., E. LONGPRÉ, *Lulle, R.*, 1122-1123; S. TRIAS MERCANT, *El conocimiento de Dios en el lulismo mallorquin del periodo universitario*, in *Est. Lul.* 10 (1966), 229-246; 11 (1967), 121-139; DINA L. COFRESI, *Reason and revelation: the coincidence of opposites in Ramon Llull's thought*, in *Est. Lul.* 24 (1980), 211-214.

(13) Il pensiero di Lullo in merito è bene illustrato sia pure succintamente da: R. SUGRANYES, *Ramon Llull, cit.*, 36-43; MIQUEL BATLLORI, *Teoria ed azione, cit.*, 203-207; P. EUGENE KAMAR, *Croisade intellectuelle et croisade armée*, in *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, Cairo, 1961, 46-53. Le opere di R.L. più direttamente rivolte al problema della crociata sono: *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (ed. LONGPRÉ, in *Criterion* [Barcellona] 10 [1927], 266-278; e recentemente in *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, Cairo 1961, 103-131) e in *De fine* (ed. *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, XXXV, 249-291). Sollecitazioni esplicite alla crociata, R.L. esprime sia nella *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* sia nella *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam;* i testi sono curati da E. LONGPRÉ, in *La France Franciscaine* 18 (1935), 146-154. Questi testi oltre che un'attenzione specifica per ognuno meriterebbero una comparazione con altri contemporanei, quali il *De recuperatione Terrae Sanctae* di Fidenzio da Padova (cfr., G. RIZZARDI, *Fra Fidenzio da Padova e l'Islam* in *Studi Francescani* 82 [1985], 103-121), il *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, di Guglielmo da Tripoli (ed. H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883), il *De recuperatione Terrae Sanctae* di Petrus De Bosco (ed. W.I. BANDT, New York 1956). Si veda una comparazione di sintesi di questi autori in P. ALPHANDERY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974, 390 sg.

porale; e anche la condivisione a livello teologico-morale della liceità della guerra se finalizzata alla diffusione della fede.

Si intravvede inoltre la supposizione del valore catartico della crociata nella dinamica della riforma morale e disciplinare della Chiesa, e anche la concezione della crociata come mezzo per sviluppare le virtù cavalleresche.

Con tutto questo, la tesi della crociata presso R. Lullo si giustifica solo come ripiegamento di fronte all'atteggiamento intransigente della Chiesa, irremovibile nei suoi intenti, e nello ambito di una prospettiva interamente spirituale. Certamente non si è più di fronte all'atteggiamento di S. Bernardo esaltante il valore mistico della crociata (14) e neanche di fronte all'atteggiamento di Umberto di Romans intento a ricercare le motivazioni teologiche ed ecclesiologiche della crociata (15).

2. *Cristianesimo e Islam*

R. Lullo, missionario, conoscitore della lingua araba, scrittore in lingua araba, traduttore di opere arabe, si pone di fronte ai suoi interlocutori che non esita definire *bene litterati* e *bene rationales*, ma che tuttavia giudica schiavi di una *credulitas grossa et sensibilis*. Primariamente la sua attenzione è rivolta alla intellighentia islamica, perché nella sua logica missionaria *per ipsos convertentur alii Saraceni illitterati* (*De acquisitione*) ovvero *minores converterentur per consequens per majores* (*De fine*).

---

(14) Ecco uno stralcio della *Epistola CCCLXIII "ad orientalis Francie clerum et populum"* di S. Bernardo: (...) « Ecce nunc, fratres, acceptabile tempus, ecce nunc dies copiosæ salutis. Commota est siquidem et contremuit terra, quia cœpit Deus cœli perdere terram suam. Suam, inquam, in qua est Verbum Patris sui docere visus, et annis plusquam triginta homo cum hominibus conversatus. Suam utique, quam illustravit miraculis, quam dedicavit sanguine proprio, in qua primi resurrectionis flores apparuerunt. Et nunc, peccatis nostris exigentibus studis adversarii caput extulerunt sacrilegum: depopulantes in ore gladii terram promissionis. Prope enim est, si non fuerit qui resistat, ut in ipsam Dei viventis irruant civitatem, ut officinas nostrae redemptionis evertant, ut polluant loca sancta, Agni immaculati purpurata cruore. Ad ipsum (pro dolor) religionis christianæ sacrarium inhiant ore sacrilego. Iectumque ipsum invadere et conculcare conantur in quo propter nos Vita nostra obdormivit in morte. Quid facitis, viri fortes? quid facitis, servi crucis? Itane dabitis, sanctum canibus et margaritas porcis? » (...).

(15) Cfr., G. RIZZARDI, *Le ragioni teologico-etiche della guerra antisaracena in Umberto di Romans*, in *Humanitas* 6 (1984), 897-913.

Una sintesi del quadro dottrinale dell'Islam, rapportato ovviamente al cristianesimo, la troviamo nel suo *De acquisitione Terrae Sanctae,* che qui riportiamo.

> « I Saraceni dotti non credono in verità che Maometto sia profeta; difatti nel Corano, che propone la loro legge, riscontrano molti elementi in contraddizione con la sua santità e con la sua qualifica di profeta, per questo si rivolgono ai mercanti cristiani di fede cattolica che convivono con loro, ma poiché questi mercanti sono laici non possono essere a loro di aiuto [...]. I Saraceni sono in qualche modo vicini alla fede cattolica, poiché credono che Cristo è il Figlio di Dio e lo Spirito di Dio e che Egli è l'uomo più perfetto che è esistito e che esisterà; inoltre che la Beata Vergine Maria è santa e vergine prima e dopo il parto. Credono inoltre che gli apostoli sono dei santi e collocati in paradiso; ma non credono che Cristo sia Dio e che Dio sia Trinità [...] ».

> « I Saraceni dicono che il Corano è frutto di un miracolo (16); infatti affermano che nessuno degli uomini carnali può dettare cose così belle, neanche una creatura angelica; per questo sostengono che esso è stato dato da Dio, di conseguenza ciò che viene da Lui è vero. In questo modo essi intendono offrire la prova che la loro legge è vera. A proposito, la risposta da dare è che il Corano è molto bello ma la sua proposta e le argomentazioni sono invece pessime perché riguardano vizi, oscenità, furti e cose lussuriose [...]. I Saraceni affermano che Dio è giusto e così concede a chi lo ha servito in vita il modo di soddisfare il corpo, le voglie sessuali, inoltre, cibo e bevande. Bisogna opporsi a queste affermazioni sostenendo che il paradiso del corpo non sta in questi beni che assecondano i vizi, ma nella visione, partecipazione, esperienza e condivisione del corpo del Signore Gesù Cristo congiunto alla natura divina [...] (17). I Saraceni insinuano che i cristiani hanno falsificato i Vangeli e che gli attuali scritti evangelici sono falsi a differenza degli originali che erano veritieri; sostengono questo anche perché nei Vangeli attuali si trovano verità in contraddizione con il Corano, mentre in quelli primitivi si trovavano perfette concordanze (18); inoltre aggiungono che Dio punisce i cristiani sottraendo a loro la Terra Santa e tutte le altre terre che possedevano prima dell'avvento

---

(16) Cor. XI, 13-14.

(17) La sintonia con R. Bacone su questo tema è perfetta: « (...) Et dicit Avicenna in *Moralibus* quod Machometus solum loqutus est de gloria corporis; sed nos scimus, ut ait, quod maior est gloria animarum, quia non sumus asini reputantes tantum corporis delicias (...) », in *Rogerii Baconis moralis philosophia,* dist. prima, 3.

(18) Sul problema della falsificazione delle Scritture, cfr. G. RIZZARDI, *La controversia con l'Islam di Iohannes Guallensis,* in *Studi Francescani* 84 (1985), 245-269.

di Maometto, consegnandole ai Saraceni, perché essi hanno il Corano e la vera legge. A questa insinuazione si deve rispondere che è impensabile che tutti i cristiani si siano ritrovati a distruggere i Vangeli originari sostituendoli con i falsi [...]» (19).

Nel *De fine* R. Lullo puntualizza un elemento importante, sottraendosi all'accusa di facili concordismi e analogie tra le verità di fede dell'Islam e quelle cristiane mutuate dal Vangelo: « (...) Dunque in molte cose concordano con noi e in ragione di tale concordanza possiamo andare d'accordo su molte cose, *chiarendo però il modo nel quale noi crediamo* (...) »; come dire che le prospettive teologiche sono sostanzialmente diverse anche quando si danno concordanze verbali. Da questo punto di vista, Lullo sente generarsi interiormente il difficile compito della evangelizzazione, e siccome la « fides catholica est valde alta et subtilis (...) recurrendum est ad altas considerationes ». Prende così l'avvìo il procedimento evangelizzante *per rationes necessarias,* che caratterizza la sua metodologia catechetico-missionaria. Infatti così esprime le sue intenzioni.

«[...] Se ci fossero alcuni valenti uomini che mostrassero a loro e documentassero cosa sia per noi la vera incarnazione, come voi già la conoscete e come spiegai in altri molti miei opuscoli, attraverso tale procedimento si potrebbe portarli a credere in essa [...]. Dunque se essi fossero bene informati sulle precise modalità del nostro credere soprattutto riguardo alla Somma Trinità di Dio e sapessero che riguardo ad essa adduciamo a conferma delle ragioni così probanti che l'intelletto umano non può provare il contrario (quod de ipsa damus ita *cogentes rationes,* quod intellectus humanus contra ipsas non potest contrarium consentire), ragioni che voi già conoscete e che anch'io nei miei numerosi scritti in lingua araba e latina ho esposto, essi allora si determinerebbero a credere anche nella beatissima Trinità di Dio, soprattutto gli uomini di pensiero [...]» (20).

---

(19) LULLO R., *De acquisitione Terrae Sanctae,* in *Studia Orientalia Christiana, cit.,* 116-117.

(20) LULLO, R., *De fine,* cit., *Contra saracenos,* I, 2. Il medesimo concetto è ribadito anche nel *De acquisitione.* « Et istum modum disputationis tenebam ego cum ipsis dum eram in carcere Bugiae, faciendo eis *propositiones insolubiles* et solvendo illas quas mihi faciebant contra Sanctam Trinitatem et Incarnationem (...). Postea ex datis sequentur consequentiae per quas erunt conclusi in tanto quod *rationabiliter non poterunt* negare in Deo Trinitatem atque Incarnationem (...). Et ideo in disputatione cum intelligente requiritur *probatio vera primitiva et necessaria,* quam probatione disponit ipsa sapientia et abundare facit potestas et impetrat caritas » (Op. cit., 117-118). Egualmente nella *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* riconferma il principio: « (...) disputando per auctoritates et *rationes necessarias* quibus per Dei gratiam ecclesia latina sufficienter abundat (...) ».

La metodologia delle *cogentes rationes* o delle *necessarias rationes* è oggetto di attenti studi esegetici (21), perché rappresenta uno dei punti nevralgici del sistema missionario lulliano e anche perché, dalla soluzione del senso di questi due termini, prende consistenza o infondatezza l'accusa tradizionale rivolta a Lullo di razionalismo nella fede.

Intanto va osservato che questa terminologia oltre ad avere il suo fondamento nella teoria lulliana (22), corrisponde a una intrinseca esigenza della teologia musulmana (kalam) fondata su principi razionali di apologetica difensiva; Lullo sente rivolgersi questo appello dalla teologia islamica quando afferma:

> « I Saraceni, affermano che noi sosteniamo che la nostra fede non può essere provata e perciò la disprezzano, non volendo abbandonarsi a credere per credere; così la nostra fede viene molto screditata da parte loro; sarebbe quindi necessario che qualcuno mostrasse a loro che la nostra fede *può essere suffragata da prove*, pur rimanendo fede » (23).

Il compito della teologia musulmana non è essenzialmente positivo come quello della teologia cristiana, ma probativo e difensivo (24). Egli, adeguandosi a questo statuto epistemologico, si adopra a reperire motivazioni razionali per portare i Saraceni alle soglie dei misteri cristiani della Trinità e della Incarnazione. Per questo i suoi scritti assumono un carattere fortemente apologetico; essi devono portare argomentazioni così solide che gli avversari non le possono ragionevolmente rifiutare.

---

(21) B. XIBERTA, *La doctrina del Doctor iluminado B.to Ramon Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teologia*, in *Studia Monographica et Recensiones*, vol. I, Palmae Balearium, 1947, 5-32; P. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, cit.*, 30-33; L. EIJO GARAY, *Las "razones necesarias" del Beato Ramòn Llull, en el marco de su época*, in *Est. Lul.* 9 (1965), 23-38; J. GRACIA, *La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemològicas y sicològicas*, in *Est. Lul.* 19 (1975), 25-40.

(22) Ad esempio: *Liber de novo modo demonstrandi sive ars praedicativa magnitudinis* (ed. I. SALZINGER, *Beati Raymundi Lulli Opera*, Magonza 1737, IV, 595-610); *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive Liber Apostrophe* (ivi, 505-530).

(23) *De fine, Contra saracenos*, cit., I, 2.

(24) Si veda l'esposizione dell'argomento in L. GARDET - M. M. ANAWATI, *La théologie, la foi et la raison*, in *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948, 347-364. J. CL. FRERE, *Raymond Lulle, sa dispute théologique avec les docteurs du Kalam et les fondaments d'une nouvelle logique*, in *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, V section: Sciences Relig. Annuaire 80-81 (1971-73) fasc. 2, 103-105.

Ma al di là di questa giustificazione esterna, è all'interno della teoria teologica lulliana l'ultima ragione di questa scelta. Le argomentazioni addotte dal P. Bartolomeo Salvà in un suo documentato studio (25) portano alla conclusione che si può stabilire una giusta equazione tra le affermazioni del Vaticano I, nella costituzione *De fine catholica* e quelle di Lullo. Secondo le indicazioni del concilio (26), la ragione umana, illuminata dalla fede, può conseguire una certa comprensione dei misteri cristiani; secondo la dottrina lulliana, l'intelletto umano *per fidem et gratiam* può comprendere qualcosa circa la Divina Trinità e altri articoli di fede. Sussiste inoltre una perfetta concordanza tra il concilio e Lullo nell'affermazione che il nostro intelletto, sebbene aiutato dalla fede, non è in grado di penetrare fino in fondo i misteri della fede; secondo Lullo, difatti, l'intelletto umano comprende i misteri solo in senso estensivo, non intensivo, cioè in piena luce. Ancora, come il concilio sostiene che all'intelletto umano una certa comprensione dei misteri derivi dalla conoscenza naturale, per analogia, così Lullo parla di *rationes necessarias* intendendo le ragioni analogiche cioè dedotte per via analogica dalle conoscenze naturali; chiama queste ragioni *necessarie* non nel senso che sono apoditticamente probanti, ma in quanto si fondano su principi necessari posti alla base del sistema conoscitivo (27). Queste ragioni,

---

(25) BARTOLOMAEO SALVA, *Qualiter fidei articuli sunt rationes demonstrabiles ex B. Raymundi Lulli sententia,* in *Miscellanea Lulliana,* vol. I, 141-150.

(26) « Ma pure la ragione, illuminata dalla Fede, quando ricerca attentamente, piamente, sobriamente, consegue con l'aiuto di Dio, una qualche conoscenza dei misteri, ed anche fruttuosissima, sia dalla analogia di quelle cose che conosce naturalmente, sia dalla connessione degli stessi misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo; però mai può rendersi capace di percepire quelle cose come fa con le verità che costituiscono il suo proprio oggetto. Infatti i divini misteri per loro propria natura superano talmente l'intelletto creato, che, anche dopo aver ricevuto la rivelazione e la fede, rimangono tuttavia nascosti dal velo della stessa fede e come immersi nella oscurità, finché in questa vita mortale siamo esuli lontani dal Signore; poiché camminiamo per fede e non per visione (2 Cor. 5, 6 sg.). Benché però la fede sia sopra la ragione, tuttavia non vi può mai essere un vero contrasto tra la fede e la ragione, perché lo stesso Dio, che rivela i misteri e infonde la fede, immise nell'animo umano il lume della ragione, e d'altra parte Dio non può negare se stesso, e il vero non può mai contraddire il vero » (Cost. *De fide Catholica,* cap. IV).

(27) RAYMUNDUS LULLUS, *De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis,* in *Miscellanea Lulliana,* vol. I, 9-10. Lo stretto rapporto tra filosofia e teologia è rimarcato con forza anche da Ruggero Bacone, quasi negli stessi termini di R. Lullo: « Ex his sequitur necessario, quod nos Christiani debemus uti philosophia in divinis et in philosophicis multa assumere theologica, ut appareat quod una sit sapientia in utraque relucens, quam necessitatem voluero certificare, non solum propter unitatem sapientiae, sed propter quod inferius tangam, oportet nos in philosophia revolvere sententias fidei et

secondo Lullo, sono così efficaci per l'intelletto da muoverlo all'assenso libero nei confronti dei misteri.

Nella misura in cui oggi ancora si riconosce giustificata teologicamente e valida catecheticamente la dottrina del Vaticano I, si conferisce valore e attualità alla metodologia evangelizzante di R. Lullo. Il problema che emerge a questo punto non è tanto quello di mettere sotto giudizio la teologia apologetica di Lullo, che implicherebbe di conseguenza un giudizio anche sulla dottrina del Vaticano I, ma di portare l'attenzione su principi e concetti primari, sul concetto di evangelizzazione, di missione, di rapporto tra teologia ed evangelizzazione. Solo per questa via è possibile stabilire criteri di valutazione del concetto di evangelizzazione lulliana. È innegabile il segno della teologia agostiniana ('intellige ut credas') nel pensiero lulliano, anche se la ricerca della verità come via alla fede in questo caso si restringe ad argomentazioni particolari di carattere razionale *necessarie,* atte a prevenire le obiezioni della teologia islamica; la prospettiva agostiniana è presente in modo più determinante nella controversia di Pietro di Cluny (28) e nel contemporaneo R. Bacone.

3. *La proposta lulliana*

Abbiamo esaminato finora il pensiero di R. Lullo al di fuori del contesto storico delle controversie cristiano-islamiche dei secoli XII-XIV; una valutazione più completa deve tener conto del complessivo andamento del pensiero delle controversie per determinare il ruolo specifico, l'apporto personale di questo personaggio singolare.

---

theologiae magnificas, quas reperimus in libris philosophorum et in partibus philosophiae; ut non sit mirum quod in philosophia tangam sacratissimas veritates, quoniam philosophis Deus concessit multa sapientia. Oportet igitur ut trahatur philosophiae potestas ad sacram veritatem quantum possumus (...) ». Sicché, dato lo stretto rapporto tra filosofia e teologia, Bacone riserva alla filosofia la forza della dimostrazione delle verità di fede per coloro che non credono alla rivelazione cristiana: « Persuasio autem fidei necessaria est; sed non potest hoc esse nisi duobus modis, aut per mirabilia quae sunt supra fideles et infideles, de quibus nullus potest praesumere viam communem fidelibus et infidelibus, aut per viam communem, sed hoc non est nisi per philosophiam. *Ergo philosophia habet dare probationes fidei christianae.* Articuli vero huius fidei sunt principia propria theologiae; ergo philosophia habet descendere ad probationes principiorum theologiae (...) »; R. BACONE, *Opus majus,* pars secunda, capp. XIV, XVI.

(28) G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny,* in *Teologia* 3 (1983), 265-273.

La controversia medievale si presenta secondo due direzioni fondamentali; una più propriamente teologico-speculativa (29), l'altra a carattere teologico-missionario (30), con il comune interessamento al problema della crociata. La controversia teologico-missionaria, cui va legato il nome di R. Lullo, rappresenta già di per sé un salto qualitativo rispetto a quella teologico-speculativa, in quanto da un atteggiamento di valutazione dell'Islam per la sua condanna in nome della ortodossia si passa a un atteggiamento di valutazione per la redenzione dall'errore e di evangelizzazione. L'ottica missionaria non sempre permette l'opportuna distanziazione per l'osservazione obiettiva e inoltre tende a sottolineare elementi particolari facilmente accessibili, ignorando talvolta il senso globale della economia islamica (31). Questo si può dire anche riguardo a R. Lullo, che si limita a cogliere singoli elementi di valutazione predisponendosi immediatamente all'azione evangelizzante; non è detto tuttavia che la tendenza più speculativa sia in grado, per altri motivi naturalmente, di cogliere il senso dell'economia islamica nei suoi elementi portanti.

Ma più in particolare, in R. Lullo c'è indubbiamente il superamento della lettura cristologica dell'Islam e del Corano; gli elementi evangelici del Corano non vengono commisurati entro il quadro delle eresie cristologiche, come ad esempio, nel caso di Pietro di Cluny, di Fidenzio da Padova e di Ricoldo da Montecroce; egli conosce troppo da vicino credenze, usi e costumi religiosi islamici per cadere nell'equivoco di ritenere l'Islam frangia del cristianesimo.

In R. Lullo non c'è invece il superamento definitivo della metodologia della crociata come via per l'evangelizzazione; da una parte per il forte condizionamento del comportamento della Chiesa contemporanea, dall'altra, perché il superamento non è ancora maturato a livello teologico, nella fedeltà al pensiero della tradizione agostiniana (32) e in sintonia con l'opinione tomista (33). I motivi che spingono Lullo e la scuola francesca-

---

(29) I nomi più prestigiosi sono: Pietro di Cluny, Ricoldo di Montecroce, Ramòn Marti, Iohannes Guallensis, Umberto di Romans.

(30) Come in S. Francesco, Raimondo di Pegnafort, Guglielmo di Tripoli, R. Lullo.

(31) Ad esempio si veda G. RIZZARDI, *La Cristologia coranica di Guglielmo di Tripoli* in *Teologia* 3 (1984), 231-238.

(32) S. AGOSTINO, *Contra Faustum* (PL. XLII, 447); *De civitate Dei* (PL. XLI, 15); *Epistularum classis* (PL. XXXIV, 111 781).

(33) S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II, II^{ae}, q. 40.

na a ripudiare la crociata, nell'imitazione di S. Francesco (34), sono di carattere umanistico e mistico, lasciando spazio ad eccezioni qualora finalità positive, come il dovere dell'evangelizzazione, lo richiedessero. Il principio dell'evangelizzazione nel rispetto assoluto della libertà degli altri e il principio morale dell'illiceità della guerra anche nel caso di doveri religiosi, non sono sentiti in modo pieno come elementi essenziali dello spirito cristiano.

Il contributo più stimolante di R. Lullo all'interno della controversia cristiano-islamica è senza dubbio la promozione del principio e della prassi dell'evangelizzazione dell'Islam; forse siamo di fronte al primo tentativo della storia cristiana di evangelizzazione islamica, concepita come azione atta a elevare, introdurre, portare alle soglie dei misteri cristiani i musulmani. La originale novità dell'approccio missionario di R. Lullo emerge se lo si confronta con altre modalità di operazione missionaria indicate nelle controversie; una, ad esempio, gioca sul criterio della similarità di alcuni elementi dottrinali che, non senza una qualche forzatura, vengono giudicati prossimi alla fede cristiana (35). Un'altra tende ad assolvere una funzione semplicemente propositiva dei dogmi della fede con una documentazione desunta unicamente da fonti interne al cristianesimo (36). Una terza riduce l'opera evangelizzante al rinnegamento totale dell'economia islamica a motivo del non riconoscimento della 'missio divina' di Maometto (37). Solamente R. Lullo costruisce positivamente un cammino per l'Islam di ascesa verso le verità cristiane, attraverso un'opportuna informazione, riducendo la 'credulitas grossa et sensibilis' con elevazioni teologiche, spingendo l'intelletto umano al limite della comprensione del mistero. Anche se il dato più rimarcato dall'osservazione storica nell'attività di R. Lullo è la creazione di scuole missionarie, di lingua e di teoria missionaria, oggetto dei suoi molteplici esposti e interventi (38), interesse comune

(34) G. BASETTI SANI, *Per un dialogo cristiano musulmano*, Milano 1969, 295-431.

(35) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, par. 47.

(36) RAMON MARTI, *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium*, ed. H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis*, Paris 1896, 432-450.

(37) IOHANNES GUALLENSIS, *De origine et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione eius*, Strasburgo 1515, Colonia 1551.

(38) La petizione ha questo tono: « E proposi che il Signor Papa e i Signori Cardinali e tutti gli altri principi su nominati permettessero la costruzione e l'organizzazione di monasteri presso i quali valenti uomini di lettere, desiderosi

ad altri contemporanei (39), va osservato che l'apporto più qualificante è l'intuizione del principio dell'evangelizzazione.

Riconoscendo a Lullo il merito di aver proposto un progetto di evangelizzazione dell'Islam, non si intendono nascondere i limiti e del suo concetto di evangelizzazione e della applicazione del medesimo. Una chiarificazione fondamentale che gli va ascritta come merito riguarda la sottolineatura del salto qualitativo richiesto a chi passa dall'Islam al cristianesimo, rinnegando una qualsiasi illusione di Islam orientato in senso cristiano. La fede nei misteri principali della fede cristiana non proviene dal nucleo della fede islamica; essa è motivata, anche per i musulmani, da argomenti di natura razionale 'per rationes necessarias'; non si dà dunque passaggio da una fede nei misteri velata, nascosta, inconscia presente nel Corano a una fede esplicita presente nel Vangelo di Gesù; le due economie sono riconosciute nella loro essenziale disparità.

Il progetto lulliano di evangelizzazione dell'Islam presenta dei limiti, primo tra tutti la dipendenza dalla struttura culturale della scolastica che pone la 'ratio' come principio direttivo, accanto alla 'auctoritas patrum', nella penetrazione speculativa dei dogmi della tradizione cristiana (40). Da questo punto di vista si devono osservare due cose, anzitutto che il progetto evangelizzante di Lullo è fortemente 'scolasticizzato' e poi che, proprio per questo stretto legame con la cultura teologica scolastica, esso è meno attento alla identità e alle aspettative reali dei destinatari; in fondo questa metodologia evangelizzante in Lullo non muterebbe se rivolta anche a qualsiasi altra religione non cristiana. Ma sotto questo aspetto ci si introduce nei limiti teologici del suo progetto. Il passaggio dal monoteismo al trinitario che cosa significa per Lullo? Che cos'è il monoteismo islamico, quali valenze offre di apertura al trinitario? Dove e come innestare il processo trinitario all'interno del monoteismo islamico? Proprio su questi interrogativi si rivela il limite metodologico, a livello teologico, di R.L., il quale disattende

---

di dar la vita per Cristo, imparassero le varie lingue degli uomini infedeli per andare in tutto il mondo a predicare il Vangelo, come aveva detto Nostro Signore Gesù Cristo, che disse a Pietro: Pietro se mi ami, pasci le mie pecore. Ma io non riuscii ad ottenere nulla di tutto questo e il motivo per cui non mi fu possibile fu che il bene comune non ha amici e se ne ha alcuni, sono pochi (come ognuno che se ne intende sa) per il fatto che la devozione e la carità sono obliate da tutti» *(De fine).*

(39) Cfr., MONNERET DE VILLARD, *op. cit.*, 35 sg.

(40) H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, Milano 1975, V/1, 66-75; 356-376.

la teologia di Dio islamica appoggiandosi quasi esclusivamente sul valore del raziocinio scolastico. Inoltre, nel suo progetto di educazione al mistero trinitario dell'Islam egli ignora gli elementi coranici della cristologia, che sono, sia pure nella loro esiguità, riferimenti determinanti e per comprendere la teologia di Dio nel Corano e per valutare le reali possibilità di apertura al trinitario della fede islamica.

Abbiamo spinto la comprensione del pensiero di R.L. fino alle implicazioni teologiche; ci chiediamo se esse sono state previste e volute dall'autore; in altri termini ci domandiamo: qual è lo scopo della comparazione lulliana tra le tre religioni che si ritengono rivelate — la cristiana, la ebraica, la musulmana — che egli conosce nelle loro tradizioni teologiche (41)? R.L. intende costituire una base di partenza per il dialogo, mediante il riferimento alle nove 'dignità' (42), principi costitutivi fondamentali dell'essere e del pensiero (comparazione verticale), ovvero vuol suggerire la struttura interna del dialogo interreligioso (comparazione orizzontale)? Nel primo caso saremmo di fronte ad una specie di 'praeparatio evangelica' nel senso di una somma di coincidenze gnoseologiche in vista della adesione alla novità evangelica; nel secondo caso saremmo di fronte ad una particolare tesi teologica costantemente presente nella tradizione cristiana, la tesi cioè della valutazione attraverso la comparazione; il criterio di giudizio delle religioni non cristiane non sarebbe quello della loro considerazione all'interno della storia della salvezza, ma quello della valutazione dogmatica. Benché la prima ipotesi si confà molto bene al sistema culturale lulliano, la seconda appartiene a R.L. per il condizionamento della teologia agostiniana a proposito delle religioni non cristiane.

La conclusione più opportuna di queste osservazioni non può che essere la riproposta delle piste di ricerca segnalate da R.L. A livello teologico si impone una riconsiderazione del monoteismo comune alle tre religioni, imparentate nella loro radice abramitica, ebraismo, cristianesimo, islamismo; la teologia di Dio è alla base di ogni altro aspetto dogmatico, cultuale e

---

(41) B. ORIZIO, *Orientamento comparativo*, cit., 151.

(42) Si veda: L. EIJO GARAY, *Las dignidades lulianas*, in *Est. Lul.* 18 (1974), 25-46; H. MERLE, «*Dignitas*»*: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédecesseurs médiévaux*, in *Est. Lul.* 21 (1977),173-193; J. ROIG GIRONELLA, *La intuición filosofica fundamental en Ramón Llull: sus* «*Dignidades*» *y la filosofia del lenguaje*, in *Actualidad Bibliográfica de Filosofia y Teologia* (Barcelona) 15 (1978) 44-59.

pietistico e in questo senso a quel punto inizia il dialogo interreligioso (43).

A livello metodologico si impone una riproposta del comparativismo non polemico ma positivo, inteso come reciproca illuminazione per la migliore comprensione della propria identità religiosa e spirituale. A livello di missionologia si impone la riconsiderazione della stretta dipendenza tra missioni e teologia, tra missioni e preparazione culturale, tra missioni e ricognizione dei 'semi del Verbo', e la giusta valorizzazione della dialettica del 'dare' e 'ricevere' come esige il concetto di evangelizzazione. A livello pedagogico si impone una cultura religiosa più universalistica, meno confessionale; se per R.L. questo atteggiamento culturale 'enciclopedico' era determinato dalla dinamica interazione culturale in atto nei secoli XIII e XIV nei paesi del Mediterraneo occidentale, oggi esso è richiesto per la 'koinonia' dei popoli, delle culture e delle religioni.

II - ISLAM E CRISTIANESIMO A CONFRONTO

La controversia cristiano-islamica, in ogni suo aspetto, riporta fondamentalmente alle stesse problematiche teologiche, alle stesse perplessità nella risoluzione, agli stessi limiti di dialogo. La teologia dei secoli XII-XIV non è in grado di porre in termini esatti il problema teologico delle religioni non cristiane, in questo caso dell'Islam, oltre a mancare di una conoscenza obiettiva; di conseguenza, ogni discussione e proposta, nell'ambito della controversia, si risolve in termini o di opposizione o, nel migliore dei casi, di giustapposizione dell'Islam al cristianesimo. L'incapacità di percepire l'Islam come nuova economia al di fuori del cristianesimo e di saperla collocare nel dinamismo della storia della salvezza, è il massimo limite dello scontro dialogico cristianesimo-Islam. *Iohannes Guallensis* o *John of Wales* († 1285), teologo francescano (44), rappresenta uno dei tentativi di dialogo con l'Islam, centrato sul tema del

(43) Si veda ad esempio: R. CASPAR, *Il significato permanente del monoteismo dell'Islam*, in *Concilium* 1 (1985), 98-112.

(44) Per il Guallensis e per le varie forme anagrafiche del suo nome, si veda: *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, 560-61; JEDIN H., *Storia della Chiesa*, Milano 1976, V/1, 367-8. Abbiamo preferito l'uso della forma moderna.

profetismo di Maometto e sul valore delle Scritture cristiane (45).

1. *Le scritture e la loro falsificazione.*

Anzitutto il problema: i musulmani si rifiutano di credere all'autenticità della Bibbia che leggono i giudei e i cristiani e accusano questi di falsificazione delle Scritture; i giudei per la parte dell'A.T., i cristiani per il N.T. L'accusa di adulterazione della Scrittura « tahrif » nella storia del pensiero musulmano assume tonalità diverse. Nel Corano più che dalla presenza di termini allusivi, come *falsificazione* « tahrif » (46), *sostituzione* « tabdîl » (47), *celamento* « kitman » (48), *travisamento* « labs » (49), *omissione* « nisyan » (50), il problema sorge dal concetto di Scrittura rivelata: Corano, unica scrittura, scrittura-madre, fatta scendere parola per parola, ultima e definitiva manifestazione della Scrittura eterna e criterio di verità delle Scritture anteriori (Corano: 3, 23; 4, 105; 5, 44-48; 98, 1-3). Si capisce come di fronte a questa concezione le divergenze reali delle altre Scritture possono costituire un problema di falsificazione. La tradizione più antica musulmana, fondandosi su questa definizione di rivelazione, si domandò se il testo attuale dell'A.T. e del N.T. fosse la riproduzione fedele della Scrittura originale; nacque così il problema della falsificazione del testo e della falsificazione del senso (51). La tradizione più recente, a partire dal sec. XIX, prendendo atto del progresso dell'esegesi storico-critica cristiana, sposta l'asse del problema facendo una distinzione tra il Vangelo di Gesù e i Vangeli degli agiografi, tra la rivelazione di tipo coranico e l'ispirazione scrittu-

---

(45) Il titolo dell'opera che qui ci interessa è: *De origine et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione eius,* Strasburgo 1515, Colonia 1551. Informazioni di carattere critico in MONNERET DE VILLARD U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* Città del Vaticano 1944, 63-64; DANIEL N., *Gli arabi e l'Europa nel Medio Evo,* Bologna 1981, 363-4.

(46) Corano, 4, 46; 2, 75; 5, 13; 5, 41.

(47) Cor. 2, 59; 7, 162.

(48) Cor. 2, 42; 2, 140; 2, 146; 2, 159; 3, 71, 187.

(49) Cor. 3, 78; 4, 46.

(50) Cor. 7, 165; 5, 13, 53.

(51) Il problema è studiato con l'apporto di testi tradotti dell'arabo da J.M. GAUDEL - R. CASPAR, *Textes de la Tradition musulmane concernant le "tahrif" (falsification) des Écritures,* in *Islamochristiana* 6 (1980), 61-104; I. DI MATTEO, *Il "tahrif" od alterazione della Bibbia secondo i musulmani,* in *Bessarione* 38 (1922), 64-111, 223-260.

rale di tipo biblico (52). La falsificazione riguarderebbe non la rivelazione immediata, diretta, originaria, ma la trasmissione e la teologizzazione del messaggio di Mosè e di Gesù.

È chiaro che i polemisti cristiani medievali potevano aver conoscenza solo della prima modalità del « tahrif ». Essi, riferendomi a quelli che hanno trattato esplicitamente l'argomento (53), recepiscono sia l'uno che l'altro aspetto del problema, cioè la falsificazione del testo e quella del senso. Analizzando il problema della iscrizione del nome e della missione di Maometto nella Scrittura, intendono rispondere all'accusa della falsificazione del senso; analizzando il problema storico-critico della integrità della Scrittura, intendono rispondere all'accusa della falsificazione dei testi letterari. La confutazione appare in tre contesti diversi, quindi motivata e sviluppata con finalità diverse, che vogliamo evidenziare per meglio comprendere il punto di vista di John of Wales.

Molta attenzione al problema viene data da *Pietro di Cluny* († 1156), che recepisce l'accusa come rivolta ai testi letterari:

> « A questo punto qualcuno dei vostri dice: 'Non nego che i libri giudaici e cristiani siano stati divini, ma così come furono scritti dai loro primi autori. Ma so che con il passare del tempo, per motivi diversi, quei primi volumi andarono perduti, e in seguito i libri giudaici furono ricostruiti da alcuni giudei, quelli cristiani da alcuni cristiani; costoro non potendo conoscere l'originale verità di quei libri, grazie a varie informazioni e a congetture personali, ricomposero, come piacque a loro, i libri che ora sono in possesso dei giudei e dei cristiani e, mescolando il vero con il falso e il falso con il vero, li privarono del carattere di verità che possedevano. Per tale motivo non presto fede a questi libri dei quali sia l'una che l'altra comunità al presente si serve e li ritengo falsati e corrotti. Gli elementi che in essi risultavano veri sono stati scelti da Dio, dati al nostro Profeta e da questi immessi nella nostra legge scritta. Tali elementi ha scevrato Dio dal vero e dal falso attraverso il nostro Profeta, al quale mandò per tomi ciò che di queste scritture sapeva essere vero, non ciò che conosceva come falso' ». (54)

---

(52) J. M. GAUDEL - R. CASPAR, *op. cit.*, 96 sg.

(53) In particolare: PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, in J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.Y.), 1964, I, 15-29; RICOLDO DI MONTECROCE, *Contra legem saracenorum*, in Th. Bibliander, *Mahumetis saracenorum principis ac doctrina...*, Bâle 1543, II, 84-165, dove per il nostro argomento interessa soprattutto il cap. III; RAMON MARTI, *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium*, ed. H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis*, Paris 1896, 432-450.

(54) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, I, 15.

Si appresta così a confutare la « famigerata diceria », provando l'infondatezza storica delle circostanze particolari dello smarrimento e della distruzione degli originali. Le circostanze, evidentemente leggendarie, dello smarrimento degli originali dell'A.T. vengono così illustrate da Pietro di Cluny:

> « I giudei, rilasciati dalla cattività babilonese per intervento grazioso del re dei Persiani, e ottenuto il permesso di rientrare nella loro Palestina, caricarono sopra un asino i libri divini che conservavano mentre erano prigionieri; così in mezzo alla grande confusione iniziarono il viaggio. E poiché, come capita ad una folla in cammino, alcuni andavano più veloci, altri più adagio, e inoltre, presi dalle tante preoccupazioni del viaggio, ora si occupavano di alcune cose, ora di altre, non prestarono la dovuta attenzione all'asino che portava la legge divina. E poiché procedendo distrattamente, i primi si distanziarono notevolmente dagli ultimi, quello stupido animale, già privo di guida, sbizzarrendosi, come fanno di solito gli animali, abbandonato il retto cammino, seguì una strada sbagliata; e allontanandosi di molto, scorrazzando in pianura e disperdendosi sulle montagne, staccandosi dalla sua compagnia senza alcuno che lo seguisse, disparve dagli occhi di tutti e perì in tale circostanza con tutta la legge di Dio che trasportava ». (55)

Per quanto poi riguarda gli scritti del N.T., egli riporta una motivazione meno leggendaria e più ragionevole:

> « Al tempo dei principi romani, dicono, quando questi perseguitarono per lungo tempo e duramente i cristiani con l'esilio, con le proscrizioni e con ogni genere di morte, prescrissero anche con editti pubblici che ovunque venissero bruciati i loro libri; sia i Vangeli che gli Atti degli apostoli e le Lettere andarono perduti. In seguito furono riscritti e ricostruiti così come piacque a quei cristiani, i quali, poiché era passato molto tempo, non avevano avuto modo di ricevere direttamente nulla dai primi autori, né poterono vedere gli originali che, come si è detto, erano stati bruciati ». (56)

Le risposte che Pietro di Cluny si accinge a dare in riferimento all'A.T. (57) e al N.T. (58) sono di carattere storico e di buon senso; egli non intravede minimamente la portata teologica dell'accusa musulmana, parandosi dietro il fatto che il

---

(55) *Ivi*, I, 18.
(56) *Ivi*, I, 26.
(57) *Ivi*, I, 19-22.
(58) *Ivi*, I, 27-29.

Corano riconosce i Profeti e il Vangelo; non avverte però che l'accusa contiene in sé l'insidia al carattere definitivo e assoluto dell'economia cristiana, cui fugacemente fa cenno.

> «Gli elementi che in essi (libri cristiani) risultavano veri sono stati scelti da Dio, dati al nostro Profeta e da questo immessi nella nostra legge scritta».

Non sa però che la falsificazione dei testi riguarda proprio quei fatti o verità contestate dal Corano, come la filiazione divina di Gesù o la crocifissione di Cristo o la scelta degli apostoli (59).

L'integrità delle Scritture viene difesa da lui con argomenti storici, la veridicità è affidata ad un argomento di convenienza.

> «[...] Voi necessariamente dovete accettare per intero le Scritture ebraiche se non volete rifiutare il Corano. Poiché, come ho già detto, in quel volume sono contenute cose uguali a quelle dei libri dei giudei; se questi sono ritenuti falsati, è chiaro che le cose derivate da essi, o, come in questo caso, in essi introdotte, sono del tutto false o dubbie. E se in quella vostra legge sono state scritte alcune cose false o dubbie, si deve concludere che tutte le cose che contiene quel libro sono o false o dubbie [...]. Mi risulta, come è stato detto spesso, che molte cose o sono state copiate alla lettera da qui oppure sono state inserite nel Corano quanto al senso. Risulterebbe dunque per questo motivo che quella vostra legge, quella, dico, che voi siete soliti decantare come mandata dal cielo, non solo in parte ma per intero, sarebbe falsa o dubbia. E se rifiutate di dire o di credere che il vostro Corano sia falso o dubbio, incalzati da ogni parte da una verità che non inganna e non si fa ingannare, sarete costretti ad ammettere che quei libri dai quali Maometto ha attinto i brani che alla lettera o a senso, così come si può leggere qui, si trovano nella vostra legge, sono, non in parte, ma integralmente veraci, non in parte ma integralmente divini». (60)

Egualmente Pietro ripete l'argomento a proposito del Vangelo.

> «Se è falso il Vangelo, se si hanno nel Corano cose uguali a quelle che si leggono nel Vangelo, queste sono false o dubbie. E se quelle cose sono o false o dubbie, anche tutto il libro nel quale vengono inserite è falso o dubbio: è chiaro infatti che da un libro falsato non si può trarre che il falso o il dubbio. Ma

---

(59) J. M. GAUDEL - R. CASPAR, *op. cit.*, 78-88.

(60) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, I, 24.

se pensate che non è lecito ritenere o giudicare la vostra legge falsa o dubbia, dovete affermare spontaneamente o controvoglia, forzati dagli argomenti di ragione, che il Vangelo e le Scritture evangeliche sono veraci e divine». (61)

Questa è l'argomentazione particolare di Pietro di Cluny, senza citare alcun passo del Corano, che fece tradurre. Metodologicamente gli si deve rimproverare l'ignoranza della profondità teologica dell'accusa islamica, alla quale difatti risponde senza argomentazioni teologiche.

Ricoldo di Montecroce († 1320) affronta il problema in un contesto tutto differente, esattamente nella logica del *Contra legem saracenorum*, intento com'è a eliminare tutto ciò che non appartiene alle Scritture cristiane o non viene da esse confermato. Nel capitolo terzo vuole dimostrare che il Corano non è legge di Dio perché né l'A.T. né il Vangelo lo attestano. L'argomentazione si scontra con l'obiezione dei saraceni che « Mosè e gli altri profeti hanno predetto Maometto; Cristo avrebbe predetto tanto chiaramente di lui da pronunciare il suo nome (...). Ma i giudei avrebbero corrotta la legge di Mosè e i profeti, i cristiani, il Vangelo, al punto che più nulla di vero sarebbe rimasto nella Legge e nei Vangeli, se non quanto c'è nel Corano » (62).

Egli, buon conoscitore del Corano, a partire dal Corano stesso (63), propone una serie di argomenti di carattere storico

---

(61) *Ivi*, I, 29.

(62) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, III.

(63) Egli afferma: « Mostrerò pertanto a partire dal Corano stesso come ciò sia uno sproposito. Si dice infatti nella sura di "Giona": "Se voi avete dubbi circa le cose che vi ho rivelate, domandate chiarimenti a coloro che prima di voi hanno letto il libro". Ora coloro che prima dei saraceni hanno letto il libro sono i giudei e i cristiani, i quali ricevettero il Pentateuco e il Vangelo, come dice lo stesso Maometto. Costui dunque consiglia ai saraceni di chiedere chiarimenti ai giudei e ai cristiani sulle cose incerte. Come mai dunque nuovamente Maometto li rimanda a questi, che danno false testimonianze, se veramente egli fu profeta degno di fede, come essi dicono? Vuol dire allora che al tempo di Maometto i libri dei giudei e dei cristiani non erano ancora stati corrotti. Ma allora non è neanche possibile dire che dopo questi fatti, quelli furono corrotti. Si dice infatti nella sura "Elegar" che significa "pietra": "Noi (è Dio che parla) abbiamo fatto scendere gli ammonimenti di Dio e li abbiamo conservati?. Presso di loro si chiamano "ammonimenti" l'Evangelo e la Legge di Mosè: "Dio dunque diede testimonianza della stessa sua Scrittura tra i fedeli e davanti a Maometto ed inoltre la custodirà". Così nella sura "Elmaida» che significa "mensa" si afferma che il giudice Empazoene disse a Maometto, quando i giudei gli domandarono giustizia e sentenze: "Se verranno a te, pratica la giustizia nel giudicarli; Dio ama infatti coloro

a difesa dell'accusa: l'universale e capillare diffusione dei testi originali (64), il controllo esercitato sui cristiani dai nemici della fede (65), gli elogi di Cristo, del Vangelo e delle Scritture da parte di Maometto (66), il distintivo dei saraceni « società del libro » (67), la preservazione da parte dei cristiani di verità più impegnative e più scomode (68). Va osservato però che l'intento primario di Ricoldo non è tanto quello di salvaguardare l'integrità e la veridicità delle Scritture, a favore delle quali stanno le sue argomentazioni, ma l'unicità della economia salvifica, e dentro questo disegno trova spazio la risposta alla obiezione islamica. Ciò che a Ricoldo interessa negare è la presenza del nome di Maometto nelle Scritture, cioè nella catena degli intermediari, come dice.

> « Maometto si presenta da solo ed egli solo dà testimonianza a se stesso. La legge di Dio infatti è come una catena fabbricata in modo continuo dallo stesso artefice e ciascun anello è legato

---

che praticano la giustizia. Ma come mai costoro chiedono giustizia a te quando essi hanno l'Antico Testamento, ove è contenuta la giustizia di Dio?". Dunque è impossibile che una tale corruzione e trasformazione delle Scritture fosse universale e nota a tutti; in tal caso avrebbero dovuto anche essere note alle altre popolazioni » *(Op. cit.,* III).

(64) « Inoltre i quattro Vangeli non sono stati scritti né nello stesso tempo, né nello stesso luogo, né nella stessa lingua, né dal medesimo autore, ma *Matteo* scrisse in ebraico nella Giudea, *Giovanni* in greco in Asia, similmente *Luca* in Acaia e *Marco*, in latino, in Italia. Di questi scritti è stata fatta una versione in latino da Gerolamo e da altri vissuti prima di Maometto, per cui esistevano esemplari in tutte le lingue » (*Op. cit.*, III).

(65) « Difatti come i cristiani avrebbero potuto conciliarsi con i giudei, divisi da loro da antico odio, corrompendo le Scritture e soprattutto aggiungendo ciò che era oggetto di controversia (...)? Prima dell'avvento di Maometto i cristiani, soprattutto in Oriente erano divisi in parecchie sette, per esempio quella dei Nestoriani e quella dei Giacobiti (...). In che modo dunque avrebbero potuto andare d'accordo i giacobiti con i nestoriani in merito alla corruzione del Vangelo, dal momento che erano contrapposti tra loro dall'odio e si scannavano a vicenda? » (*Op. cit.*, III).

(66) « Poiché dunque Maometto loda il Vangelo sopra le altre Scritture, e, dopo il Vangelo, l'Antico Testamento, giustamente i saraceni potrebbero essere costretti ad accettare le parole del Vangelo e dell'Antico Testamento » *(Op. cit.,* III).

(67) « Che i saraceni vengono detti "il popolo del Libro", per volere di Maometto, appare in diversi punti del Corano. Si dice infatti nella sura "Elnesa", che significa "Le donne", verso la fine, che i saraceni non devono vacillare nel praticare la loro legge. Per cui si scrive: "O popolo del libro, non vacillare nell'osservanza della tua legge e non dire riguardo a Dio se non la verità" (...). E' dunque necessario che anche questi abbiano l'Evangelo e la Legge, come anche il Corano, e li conservino ancora » (*Op. cit.*, III).

(68) Si fa riferimento alla morte di Cristo in Croce, e alla filiazione divina di Gesù.

all'altro, ognuno dei profeti è preannunciato e nominato dall'altro e tutti poi hanno preannunciato Cristo. Se dunque anche la legge dei saraceni fosse legge di Dio, diventerebbe guida a questa legge di Dio, attestazione e non perversione della medesima, come essi dicono; come poteva essere così ignorato dagli altri profeti, sicché nessuno parlasse di lui? ». (69)

È pregevole l'intuizione di Ricoldo, che vede al di là del problema della falsificazione delle Scritture l'intento dell'Islam di collocarsi dentro l'economia cristiana come compimento finale: « Affermano che il Corano venne per sostituire il Vangelo e che tutto ciò che vi era di buono nel Vangelo è presente nel Corano e che ormai il compito del Vangelo è cessato » (70).

Da questo punto di vista la risposta al problema non sta tanto nelle argomentazioni storiche che egli suggerisce, quanto nel capitolo decimosettimo del *Contra legem*, ove chiarisce il significato e il rapporto tra le due economie, distanziandole a livello di proposta morale e differenziandole a livello di significato teologico (71). Va osservato che Ricoldo, cogliendo la portata teologica della obiezione islamica, risponde affermando che le Scritture cristiane sono il criterio di verità del Corano e che l'adulterazione riguarda piuttosto il Corano.

Chiariti i due modelli di interpretazione e di risposta al problema della falsificazione delle Scritture, veniamo ora al testo di John of Wales, che si avvale oltre che di testimonianze coraniche anche di altre opere della tradizione islamica (72). Esso presenta anzitutto una difficoltà di carattere critico in quanto si differenzia, nelle pagine riguardanti questo nostro tema, da Ramon Marti solo per una diversa successione di temi (73); tanto da far pensare ad una copiatura « ad litteram » dell'uno dall'altro, ovvero ad un libretto autonomo circolante nella comunità cristiana contenente un repertorio di argomenti

---

(69) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, III.

(70) *Ivi*, XVII.

(71) *Ivi*.

(72) Vengono citati due tra i più importanti commentatori del Corano: *Muzlim (Muslim)* e *Boario (al-Buhari)*. Vengono inoltre citati: *Alcuandius alcorani interpres* (si tratta di al-Kindi?), *Caali glossator alcorani (Salih?)*, *Abenrostus philosophus (Ibn Rustah)*. Inoltre sono citate due opere: *Cyar (Siyar) id est actus Machometi* e *Hayn*. Come si può capire, gli errori grafici non rendono facile l'identificazione.

(73) Ramon Marti, ad esempio, dà precedenza agli argomenti dedotti dalla Scrittura rispetto a quelli dedotti dal Corano e ancora vi sono piccole differenze riguardo al nome delle sure citate, oppure l'omissione del nome delle stesse.

di difesa delle Scritture, arricchito in questo caso con riferimenti coranici. Testi simili, che si differenziano per i diversi contesti; infatti, mentre nel caso di Ramon Marti l'unica prospettiva è quella di salvare l'integrità e la veridicità delle Scritture come fondamento del Simbolo apostolico, che egli si accinge a spiegare anche con attenzione agli errori dell'Islam, in John of Wales il tema delle Scritture è inserito nello schema apologetico del suo scritto sul profetismo di Maometto e la non predizione del suo nome e della sua missione nelle Scritture cristiane è argomento fondamentale per negargli il carattere profetico. Il punto di partenza di John of Wales è dunque all'interno del discorso sul profetismo di Maometto: egli non è vero profeta perché non è stato annunciato profeticamente, contrariamente a quanto affermano, con falsa interpretazione, i musulmani.

> «Dicono dunque che Cristo ha profetizzato la venuta di Maometto nel Vangelo là dove promise ai discepoli che avrebbe mandato il Paraclito, intendendo, per paraclito, Maometto. Ciò non può stare in piedi perché in Giovanni, cap. XIV, il Signore promise e mandò il paraclito agli apostoli e non fu appunto Maometto: Colui che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa. Dal che si comprende che il paraclito è lo Spirito Santo, che insegnò ogni cosa agli apostoli, perciò non ci si riferisce a Maometto quando si parla di paraclito, perché egli non fu né lo Spirito Santo e neanche ha insegnato agli apostoli. Il paraclito inoltre è il consolatore, quello che non si può dire di Maometto, che fu piuttosto il devastatore, perché si presentò con la spada costringendo gli uomini ad accettare la sua religione. Dio non si sarebbe mai comportato così, perché creò l'uomo libero e con una sua volontà, e neanche un altro profeta o giusto si sarebbe comportato così, come del resto possono constatare coloro che leggono la storia antica. Inoltre lo Spirito Santo non può essere visto e conosciuto da uomini carnali. Si dice in Giovanni, cap. XIV: Io pregherò il Padre che mandi a voi un altro paraclito, che rimanga sempre con voi, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete e rimarrà con voi e sarà in voi. Ecco dunque, da quello che si dice si arguisce che non si sta parlando di Maometto, che non è né il paraclito né lo Spirito Santo, dal momento che non è stato donato agli apostoli. Tra questi e lui sono passati quasi 600 anni, e poi non fu il consolatore ma piuttosto il devastatore; non fu lo Spirito Santo perché questi è invisibile, mentre al contrario fu visibile e corporeo, oltreché schifoso e vile come si è detto sopra». (74)

---

(74) JOHN OF WALES, *op. cit.*, cap. XV. Oltre a *Giovanni* fa riferimento all'A.T.: «Ciò che dicono i persiani che il nome di Maometto è stato scritto

Osserviamo che qui John of Wales dimostra di aver recepito l'accusa come falsificazione del senso delle Scritture, per cui si adopra a reinterpretarle, limitandosi solo al capitolo del Paraclito, mentre l'accusa si estende ben oltre. Egli si comporta come se si trattasse di un incidente ermeneutico, senza intravedere che dietro preme la pretesa di una economia « Allah-centrica » anziché « Cristo-centrica ». In un secondo momento poi egli riprende, per confutare l'altro aspetto del problema, la falsificazione dei testi letterari delle Scritture, con la motivazione seguente:

> « Se qualche saraceno non vuole ritenere dimostrata la verità proposta precedentemente (si tratta dei quattro criteri per riconoscere il vero profeta), dica che i libri del N.T. e dell'A.T. sono stati corrotti e modificati; noi offriremo argomentazioni di ragione e di autorità oltre a testimonianze storiche che dimostrino che i suddetti libri hanno Dio come autore, e al modo che all'inizio furono creati dallo Spirito Santo così sono rimasti del tutto immutati e incorrotti. Se si accetta questa asserzione si deve credere e accettare tutto quello che viene confermato grazie a loro ». (75)

Dunque, come nel caso di Ramon Marti, si tratta di assicurare il valore degli argomenti 'ex Scriptura', difendendone la integrità e veridicità. La disputa a questo punto procede a regola d'arte, come un buon teologo deve saper fare, fondando anzitutto la prova su ragioni teologiche, a differenza di Pietro di Cluny che si limita a ragioni storiche. L'ispirazione e l'assistenza di Dio, all'origine e nella trasmissione, garantiscono, come anche nel caso del Corano, l'integrità e la veridicità delle Scritture.

> « Tu credi nel Corano e credi che il tuo libro è integro, immutato, incorrotto, per il fatto che ritieni che Colui che l'ha inviato agli uomini è un profeta verace [...]. Dici anche che un libro nato così non poteva essere corrotto con la sua pubblicazione, da una parte perché Dio protegge il libro e l'opera Sua, dall'altra Egli fa sì che gli uomini sapienti e non sapienti, così tanti

---

nel libro di *Abacuc* profeta cap. III: "Dio verrà dall'austro e il santo dal monte Faran", non può riferirsi a Maometto, perché egli non fu né Dio né Santo, ma piuttosto peccatore e immondo. Fu infatti lussurioso e ladro dei beni altrui, omicida senza scrupoli e ingiusto, come si può dedurre dalle storie e dalle imprese scritte su di lui; e poi non venne dal monte Faran ma dal monte Mete. Infatti il monte Mete da cui egli provenne si chiama Tayquia, come si legge nel libro di *Hayn* (...). La suddetta profezia si addice più propriamente a Cristo, come risulta da quanto si è detto e si dirà».

(75) JOHN OF WALES, *op. cit.*, cap. X.

e così diversi, non possono mettersi insieme a distruggere e a corrompere il libro ritenuto opera di Dio [...]. La stessa argomentazione è ancor più valida se si applica al Vangelo [...] ». (76)

La integrità e veridicità delle Scritture è confermata da interventi soprannaturali di Dio.

« Il nostro Vangelo non è solo stato scritto da testimoni fedeli, ma anche viene confermato da una moltitudine di profeti veritieri che preannunciano la venuta di Gesù; così pure da un numero copiosissimo di miracoli soprannaturali e da una infinita moltitudine di martiri che né la morte né la spada né qualunque altra tribolazione poté distogliere dalla fede del Vangelo ». (77)

L'utilizzazione che ne fa Cristo è garanzia di autenticità.

« Dal momento che Cristo, che è Verità, citò e si servì della Legge di Mosè e di altri profeti, come risulta nei Vangeli, significa che i suddetti libri sono rimasti immutati e incorrotti [...]. In realtà Egli dimostra che la Legge è rimasta integra quando dice: 'Non sono venuto a distruggere la Legge o i Profeti, ma a portare a compimento. In verità vi dico che fino a quando il cielo e la terra non passeranno, non scomparirà dalla Legge neppure uno iota o un apice, finché non sia tutto compiuto' ». (78)

Dalle argomentazioni teologiche passa poi a quelle legate alla autorità delle Scritture e del Corano, risolvendo anzitutto l'accusa rivolta ai cristiani di aver cancellato il nome di Maometto.

« Se qualcuno dice che nel Vangelo ci sono libri corrotti, che vi è stato cancellato il nome di Maometto, rispondiamo che non vi era motivo di cancellare il suo nome. Se si trattava di una persona buona in arrivo, era bene conoscere il suo nome in modo che giungendo lo si accogliesse come buono, al modo che era stato annunciato, come accadde per Giovanni Battista precursore di Cristo, la cui venuta era stata preannunciata da Isaia e da Malachia; così come a proposito di Elia e di Enoch, la cui venuta era stata preannunciata nell'A.T. e nel N.T., personaggi grazie ai quali i giudei si sarebbero convertiti alla fine del mondo. E se si fosse trattato della venuta di un uomo cattivo, era egualmente necessario conoscere il suo nome e i suoi costumi, cosicché alla sua venuta ci si sarebbe guardati da lui subito, come si è detto

(76) *Ivi.*

(77) *Ivi,* cap. XIII.

(78) *Ivi,* cap. XII.

a proposito dell'anticristo, dei suoi comportamenti, della sua seduzione, dei suoi falsi miracoli, sicché la sua venuta si conoscesse attraverso queste indicazioni e di conseguenza ci si sarebbe tenuti a distanza. Come si vede non è stato cancellato il nome dell'anticristo e neanche il nome del diavolo dai Libri, allo stesso modo non doveva essere cancellato il nome di Maometto se vi fosse stato scritto. Per questo deve finire la frivola motivazione addotta per scolparsi dalla falsità e dall'errore». (79)

Il Corano stesso testimonia l'integrità e la veridicità delle Scritture cristiane e poi vi sono ragioni storiche, confermate negli stessi testi biblici e nei manuali di storia (80) e infine vi sono argomenti di convenienza (81). Così, con una dovizia di argomentazioni e di prove pensa di essersi sdebitato di fronte all'accusa musulmana; in realtà però John of Wales non ha fatto altro che parlare al credente cristiano, senza interrogarsi molto sulla problematica islamica.

Concludendo l'argomento, possiamo dire, che la controversia latina rappresentata dagli scrittori considerati, al termine « tahrif » affida soprattutto il significato di adulterazione del testo più che del senso, se dobbiamo giudicare dall'attenzione riservata nella trattazione. Quanto poi alla documentazione circa i testi biblici ritenuti dalla tradizione islamica falsificati, si deve riconoscere che essa è molto scarsa, difatti ci si riferisce solamente al testo giovanneo del paraclito. Vicino alla falsificazione, i latini registrarono anche l'accusa di cancellazione del nome di Maometto dalle Scritture. La portata teologica dell'accusa è recepita solamente da Ricoldo, anche se in apparenza John of Wales eleva il discorso a livello teologico più di ogni altro; in realtà egli non percepisce la profondità dell'insinuazione dal punto di vista islamico. Sappiamo bene che la soluzione del problema non poteva venire dalle premesse storico-teologiche su citate, in quanto la chiarificazione doveva partire dalla discussione della diversa concezione di Parola di Dio, di rivelazione, di ispirazione; e allora non si trattava tanto di un problema di falsificazione ma di modalità diverse di fede e di modalità diverse di comunicazione della Parola di Dio (82).

---

(79) *Ivi*, cap. XI.

(80) *Ivi*, capp. XIII-XIV.

(81) Sono trattati argomenti come l'universale diffusione degli scritti originali (cap. XIII), la maledizione per coloro che mutano il testo biblico *(ivi)*, la situazione paritaria con gli altri libri sacri, come il Corano, di cui si difende la incorruttibilità *(ivi)*.

(82) R. CASPAR, *Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam*, in *Islamochristiana* 6 (1980), 33-60.

Ancora una volta l'approccio a problemi spiccioli, sia pure di portata teologica, senza la loro collocazione all'interno della matrice originaria della fede, conduce alla confusione anziché alla chiarificazione e al dialogo.

2. *Maometto è profeta di Dio?*

Le indicazioni metodologiche della disquisizione sulla identità profetica di Maometto, nei capp. I-VIII e XV, sono segnalate in questi termini:

> «[...] Possiamo dire che il profeta o messaggero di Dio che vuol dare le garanzie della veridicità della sua profezia e della sua missione, cosicché nessuno di quelli ai quali è mandato possa fargli resistenza o nutrire dubbi ragionevoli a suo riguardo, deve avere quattro connotazioni, che sono come dei frutti o dei segni che contraddistinguono il vero profeta o messaggero di Dio. Coloro che non sono contraddistinti da questi quattro segni o frutti, ma anzi si presentano con segni completamente diversi, non sono da ritenere veri profeti o messaggeri di Dio.
>
> Il primo segno è la veracità che si possa dimostrare razionalmente e con argomenti di autorità. La ragione di ciò è che Dio è sommamente semplice e assoluta verità, ragion per cui nessuna menzogna può uscire dalla Sua bocca. Dunque un profeta o messaggero proveniente da Lui, per tutto il tempo in cui è tale, non può pronunciare alcunché che non sia stato ispirato o ordinato da Dio che lo manda. E questo messaggio non può che essere vero: ragion per cui la parola del profeta o del messaggero di Dio deve essere verace, diversamente si dimostrerebbe che non si tratta di profeta o di messaggero di Dio. Ciò è confermato autoritativamente da un testo del cap. XVIII del Deuteronomio, verso la fine, ove il Signore mostra il segno grazie al quale si riconosce il falso profeta, dice: 'Ma forse tu dirai in cuor tuo: come posso conoscere le parole che il Signore non ha detto? Ti darò questo segno: quello che il profeta avrà detto nel nome del Signore ma non accadrà, ciò sarà la parola che il Signore non ha detto, ciò che il profeta ha detto per presunzione e perciò non devi temere'. Il secondo segno è che egli sia buono e virtuoso, non cattivo e scellerato; anche questo lo si può dimostrare con argomenti di ragione e con argomenti di autorità. Eccone la ragione. È cosa certa che ogni genere di peccato e ogni forma di impurità è assolutamente incompatibile con Dio, che è il sommo Bene e la somma Purezza. Per questo infatti Egli vuole che lo imitiamo nella santità per quanto possiamo, secondo il detto del Levitico (XI): 'Siate santi perché io sono santo'; se ciò lo dice a tutti, vale soprattutto per i profeti e i

suoi messaggeri. Dal che si deduce che colui che è profeta o messaggero di Dio, deve essere mondo e santo. Ci sostiene anche l'autorità del profeta che nel salmo C disse: 'Chi cammina per la retta via sarà al mio servizio'. E Pietro nel cap. I della seconda lettera: 'Non per volontà umana sono state pronunciate le profezie, ma perché uomini retti, mossi dallo Spirito Santo hanno parlato in nome di Dio'. Il terzo segno è la sua attività taumaturgica. Se anche il profeta è uomo verace e virtuoso ma non compie miracoli, in base ai soli primi due segni non dimostra di essere profeta o messaggero di Dio. Ci sono molte persone buone e veraci che non sono né profeti né messaggeri, per questo il filosofo Abenrosto dice: 'Quello che ci interessa maggiormente perché sia creduto profeta colui che si dichiara tale, è che si presenti con un miracolo che non può compiere da sé solo, come uomo'. Il quarto segno è che il profeta o il messaggero di Dio porti con sé una legge tanto santa e tanto buona da convincere tutte le persone al culto di un solo Dio, alla santità della vita, alla concordia e alla pace, come si dice nel salmo XVIII: 'La legge santa di Dio converte le anime'. Così fu la legge di Mosè e quella evangelica, come in esse si testimonia. Da quanto si è detto sopra, risulta che non bisogna credere a colui che manca dei quattro segni o frutti suddetti e neanche lo si deve accogliere come profeta o messaggero di Dio. Al contrario chi non presenta i segni e i frutti su nominati, secondo il monito della parola di Dio, è da rifuggire, perché falso profeta e falso messaggero di Dio». (83)

Come si può verificare, questa può essere l'introduzione di un qualsiasi trattato apologetico sulla « missio divina » con impostazione più giuridica che teologica. In base a questo statuto canonico, con una serie di testimonianze bibliche, coraniche, della tradizione islamica e della cronaca, naturalmente quella pervenuta alla cristianità da testi di parte, gradualmente si sveste il personaggio Maometto delle sue prerogative profetiche; si contesta la veridicità della sua dottrina (84), si mette in dubbio la sua onestà morale (85), si rinnegano le sue qualità tau-

---

(83) JOHN OF WALES, *op. cit.*, cap. I.

(84) « Il primo segno del vero profeta è che egli deve essere verace; Maometto al contrario non è tale, anzi si presentò con segni contrari a quelli del vero profeta. Difatti fu mendace come si riscontra nelle sue stesse parole, che, nella massima parte sono false, mentre solo poche sono vere. Del resto, come dice S. Agostino, "non c'è dottrina così falsa che non abbia in sé qualche verita". Furono vere le sue parole quando disse nel Corano, nel capitolo di Giona: "Il nostro Dio è colui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni". Nel capitolo del pellegrinaggio: "Dio scelse Maria sopra tutte le donne". Nel capitolo delle donne: "Cristo è il Verbo di Dio che Egli pose in Maria ed è lo Spirito che viene da Lui". Nel capitolo del divieto: "Dio soffiò nella Beata Vergine per

maturgiche (86) e infine si sollevano dubbi circa la bontà del suo messaggio (87).

Quanto John of Wales asserisce dentro il suo schematico linguaggio è il comune orientamento della controversia latina medievale, alla quale ora ci riferiamo per documentare ulteriormente le argomentazioni proposte.

È comune agli scrittori della controversia l'insistenza sulla inesistente investitura di Maometto, che il nostro Autore analizza nel cap. III. I polemisti cristiani non esitano a definire questa investitura profetica usurpazione di un titolo indebito e ripiego arbitrario in seguito allo sfumare della sua fallita aspirazione regale (88). Essi giudicano privi di fondamento sto-

---

opera dello Spirito Santo", ove fa capire a chi sa capire, che Cristo fu concepito per opera dello Spirito Santo. Nel capitolo del Messia: "Nel Vangelo è riposta la forza, la luce e il miracolo per coloro che temono Dio". Nel capitolo degli Apostoli: "Gli stessi apostoli erano aiutanti di Dio". Queste ed altre affermazioni del genere, che egli pronunciò, sono da ritenere vere ».

« Ma vi si riscontrano anche molte affermazioni false, ad esempio nel capitolo "Caharam" cioè del divieto, del Corano, ove parlando della Vergine Maria afferma che la beata vergine fu la sorella di Aronne. Dal che si deduce che egli pensava e andava dicendo che la beata vergine Maria era figlia di Abramo e sorella di Aronne: notizia che risulta falsa per quanto dicono i libri dei profeti, i Vangeli e i libri di storia. Nel capitolo di "Araf" (cap. XVI), parlando di sé dice: "Coloro che si mettono al suo seguito, perché nunzio e profeta, trovano il suo nome scritto nella legge di Mosè e nel Vangelo; la notizia risulta falsa perché il suo nome non compare in questi libri. Nel capitolo "Zaf" cioè dell'ordine, dice che Cristo lo ha predetto: "Verrà dopo di me un messaggero il cui nome è Ahimes"; riferendo a se stesso questa frase errava in quanto non si legge da nessuna parte che Cristo abbia parlato così. Nel capitolo delle donne (cap. XVI), facendo parlare i giudei, dice: "Noi abbiamo ucciso il messia, Gesù figlio di Maria, messaggero di Dio, ma in realtà essi non lo uccisero né lo crocifissero perché si trovarono di fronte ad un sosia". Costui nega la passione e la morte di Cristo; cosa che risulta falsa se diamo attendibilità ai libri dei Profeti, degli Evangelisti, ai detti degli Apostoli e alla testimonianza di antichi ed anche alla testimonianza del segno della croce, che è memoriale della passione di Cristo. Forse che volete indirizzare sulla strada giusta chi Dio ha posto nell'errore? Non troverai la strada giusta per coloro che Dio ha posto nell'errore. Nel libro di *Boari (al Buhari)* nel cap. IV della predestinazione, si dice che Dio ha stabilito per l'uomo delle permissioni in fatto di lussuria e che è normale che egli si attenga a questa regola. Questa e molte altre norme attribuisce a Dio, ad esempio che fa cadere in errore l'uomo e che si abbandonino alle fornicazioni per un inderogabile bisogno; tutto questo risulta falso e anche blasfemo. All'uomo infatti fu detto: "Tu trionferai sul tuo istinto e lo dominerai" (Gen. IV). A proposito di quel detto, un sapiente saraceno disse in modo egregio: "Se Dio non mi preserva dal peccato ma mi induce ad esso e poi, a causa di esso, mi condanna, io per primo dico che Quegli non è Dio ma il diavolo". Nel capitolo "Errahmen" cioè della misericordia, ove si parla del paradiso dell'altra vita, si dice che ivi vi saranno fonti, frutti, mogli, tappeti di seta, fanciulle o vergini con le quali si convive e si fa l'amore, non ancora violate da alcun uomo né diavolo. Nel capitolo "Alquicel" cioè della battaglia, si dice che nel paradiso scorreranno

rico e di significato teologico gli avvenimenti che la comunità del profeta mette in connessione con la sua missione profetica quali momenti di investitura profetica di Maometto, come l'iscrizione del suo nome sul trono di Dio (89), la sua ascesa al cielo (90) e le numerose visioni dell'arcangelo Gabriele porta-

---

fiumi di vino, vero diletto per coloro che ne berranno ed anche fiumi di miele ovunque e abbondanza di ogni genere di frutti. Nel capitolo "Murtileh" (ultimo capitolo) si dice che coloro che temono Dio staranno in luoghi ombrosi e acquosi ed avranno a disposizione i frutti che desidereranno e a loro si dirà: "Mangiate e bevete senza timore come premio per quanto avete compiuto". Per questi riferimenti ed altri si può dire che Maometto credette e predicò che la beatitudine eterna consiste nel mangiare, nel bere, nel far l'amore e nei piaceri corporali; ma questa convinzione è chiaramente falsa... » (dal cap. V).

(85) « La seconda prerogativa del profeta è quella di essere santo e mondo. Mostreremo a questo punto, servendoci delle parole stesse di Maometto e dei suoi libri, che egli non solo non fu tale, al contrario immondo e peccatore, come si noterà proseguendo ».

« Si dice infatti nel libro di *Boario (al-Buhari)*, al cap. III, che Elim figlio di Elech abbia detto che Maometto faceva la corte alle sue donne, trattenendosi in effusioni amorose ogni ora del giorno e della notte; erano infatti undici. Si sollevò un'obiezione a Elim, cioè se ciò era possibile, egli rispose: "Tra di noi andavamo dicendo che a Maometto era stata data una forza virile, in fatto di amore, pari a quella di trenta uomini". Nello stesso libro è scritto ciò che era solito affermare sua moglie Asa: "Io e il Profeta facevamo le abluzioni insieme, servendoci della medesima vasca ed eravamo immondi; mi mandava a purificarmi con pannolini e poi si intratteneva con me amorosamente accarezzandomi anche se ero mestruata". Nel capitolo IV del trattato di "Elahazeb", Maometto sostiene di essere stato a colloquio con Dio, il quale gli ha detto: "Noi ti lasciamo tutte le donne che hai, con le quali devi comportarti da sposo, ti lasciamo anche tutte le tue ancelle che Dio ti ha dato e le figlie di tuo zio e di tua zia e le figlie di tuo zio paterno e di tua zia materna che stanno con te, ti concediamo di usare di ogni donna credente che riterrà opportuno consegnare se stessa e il suo corpo al Profeta e tu puoi avere con esse rapporti; questa concessione vale solamente per te, non per tutti gli altri credenti. Se in futuro ti prenderai altre donne che ti si consegneranno, chi desidererà prendersi le donne che tu hai abbandonato, non farà peccato". Per questa ragione molte donne si consegnavano a lui com'è documentato da quanto viene detto da Asa riguardo al Profeta nel trattato di spiegazione del Corano nel libro di *Boario:* Io non vedevo bene quelle donne che si davano nelle mani del Profeta e sostenevo che la sua donna si doveva dare al Profeta. Ma dopo che Dio gli aveva dettato questa legge, cioè che Maometto poteva accettare tutte le donne che voleva, io dissi a Maometto: "Vedo che il Signore tuo Dio ha esaudito immediatamente il tuo desiderio". Sempre nel medesimo libro Maometto diceva che tutte le madri dei saraceni erano le sue donne. Ancora in quel libro diceva che non era lecito recare danno al Profeta e che non era lecito possedere in qualche modo le donne che erano appartenute al Profeta, perché quelle davanti a Dio sono qualcosa di grande. Similmente si fa cenno nella sura della proibizione del Corano, in una nota, che un tale di nome "Mathanaquin" presentò a Maometto la moglie che si chiamava "Mariacaptia" e quegli l'accettò come concubina. Capitò anche che talvolta si intrattenesse con lei nella stessa camera nuziale di sua moglie Asa, quand'ella era assente. Un giorno ella sopraggiunse e li vide abbracciati, se ne rammaricò molto e mosse questo rimprovero al Profeta: "O profeta di Dio, non c'è tra

tore della rivelazione di Dio (91). Riguardo alla iscrizione del nome di Maometto sul trono, la tradizione musulmana spiega il fatto in senso teologico come attestazione dell'esistenza eter-

---

le tue donne, una più avvilita di me, dal momento che ti ho colto in flagrante con una donna nella mia camera e nel mio letto!". Egli per placarla le disse che non avrebbe mai più avuto rapporti con quella donna. Sua moglie si pacificò, anche perché egli promise che non l'avrebbe più toccata, con giuramento, aggiungendo: "Non dire nulla ad alcuno". Ma dopo quell'episodio si ritrovò a far l'amore con quella donna, annullando la promessa e il giuramento. Egli nel Corano disse che Dio stesso dava ragione ai saraceni dei suoi giuramenti; cioè che se facevano qualche giuramento e volevano assolverlo, era sufficiente per esserne sciolti versare una somma, come si dirà più avanti. A dimostrare ancor più apertamente l'immoralità di Maometto, nel trattato "Alfata" del Corano, vi è un'attestazione che dice che Dio gli ha perdonato i suoi peccati passati e futuri. Nel libro di *Boario* si legge che Maometto disse di aver il permesso di fare rapine, cosa che mai a nessuno, prima di lui, era stata concessa. Dimostrazione di questo è il fatto che egli stabilì leggi immondissime e detestabili per i suoi seguaci, come diremo nel capitolo sulle leggi di Maometto » (dal cap. VI).

(86) « Parliamo della terza prerogativa del profeta ossia della attività taumaturgica, grazie alla quale un vero profeta dà la garanzia del suo carisma profetico e dimostreremo come Maometto non compì alcun miracolo e quindi non può essere ritenuto con certezza un vero profeta. Nel libro detto *Cyar (Siyar)* si dice che gli arabi di diverse nazionalità, al tempo in cui Maometto si confermò profeta, mandarono delegazioni a richiedergli dei miracoli, con questa motivazione: "Tu sai che non vi è altra gente che come noi vive in ristrettezza, minacciati dalla mancanza di acqua e di cibo, costretti a vivere nella miseria, dunque se tu sei, come dici, profeta e messaggero di Dio, chiedi a Dio, Tuo Signore che ti ha mandato, di spostare queste montagne che ci tolgono terreno e di allargare i nostri confini geografici e che faccia scorrere da noi fiumi come quelli della terra d'oriente e che faccia risuscitare uno dei nostri progenitori, tra gli altri, ad esempio, *Cozay*, che fu uomo saggio e verace, sì che lo possiamo interrogare se ciò che vai dicendo è vero o falso. Se quelli diranno che tu sei verace e tu farai quello che ti chiediamo, ti crederemo e sapremo con certezza che Dio ti ha mandato, come tu dici". Gli rispose Maometto: "Non sono stato mandato a compiere miracoli". Di nuovo gli dissero: "Siccome tu non compirai i miracoli richiesti, cómpine altri da solo e domanda al Signore Dio tuo che ti metta vicino un angelo che dia conferma che tu dici cose vere e che ci parli al tuo posto. Chiedi anche al tuo Dio che ti doni palazzi, tesori d'oro e d'argento, confermando così che tu sei colui al quale dobbiamo rivolgerci, mentre tu vai a caccia a procurarti da mangiare". Gli rispose Maometto: "Non farò queste cose e non son capace di chiedere queste cose al Signore e per ora non ancora vi sono stato mandato, Dio mi ha mandato per ora ad annunciare e a preammonire". Di nuovo quelli gli dissero: "O Maometto, il tuo Dio non sapeva che noi ci saremmo intrattenuti con te per interrogarti e chiederti quanto ti abbiamo detto? Perché Dio stesso non ti ha suggerito e insegnato ciò che tu avresti dovuto fare nei nostri confronti, dal momento che noi ti abbiamo accolto in base alle credenziali che tu ci hai offerto presentandoti a noi? Ci è giunto alle orecchie che un uomo di nome *Rahinet* dell'Armenia, ti insegna ciò che tu vai dicendo, ma noi non crederemo mai, per Dio, a quel Rahinet". Allora Maometto si liberò da quelli e tristemente se ne ritornò presso i suoi ».

« Nel Corano, nella sura dell'ascensione, si dice che gli arabi domanda-

na del profeta presso Dio; Maometto non sarebbe da inserire nella serie delle creature, ma analogicamente alla concezione cristologica di Paolo, sarebbe il prototipo e il primogenito di

---

rono a Maometto le medesime cose, aggiungendo che facesse cadere su di loro il cielo, come aveva promesso di fare. Dopo di che Maometto rispose che egli non era se non un uomo messaggero, come a dire, non posso fare quello che mi chiedete. Nel libro di *Boario*, nel trattato sulla fede, si dice inoltre che Maometto disse che non vi era stato mai alcun profeta cui sia stato dato il potere di fare miracoli a motivo dei quali fosse credibile e che a lui invece era stata data da Dio stesso l'ispirazione. Dunque espressamente confermò che non gli era stato dato alcun potere di fare miracoli. Da tutto quanto si è detto sopra appare chiaro che Maometto non compì mai alcun miracolo. Se qualcuno si rifà al fatto che la luna, al suo cenno, si fermò scindendosi in due parti, di cui una cadde su di un monte, l'altra su di un altro; o che una parte entrò nella tunica sua e l'altra parte altrove, come leggendariamente sostengono i saraceni, si può loro rispondere che nel Corano non vi è alcuna conferma, dal momento che nel trattato sulla luna non si fa cenno a questo suo desiderio né a questo suo comando o alle altre cose suddette. Soltanto questo si dice, che nell'imminenza del giorno del giudizio la luna si scinderà; ma da colui che intende bene, deve essere inteso che ciò avverrà nel giorno del giudizio, visto che è stato annunciato con il carisma dell'autorità: "la luna si scinderà". Ma fino a che non saremo nell'imminenza (del giorno del giudizio) si deve pensare che la luna non si scinderà e che quindi non succederà alcun miracolo. Questa interpretazione del passo citato viene confermata e approvata a *Caali* glossatore del Corano. Anche *Alcuandio* evidentemente rifiuta quella interpretazione, per due motivi; il primo è che la luna, secondo i filosofi, è molto più grande della terra; ivi si legge anche che Maometto affermò che la terra è otto volte più grande della luna (la qual cosa in questi termini è falsa, difatti la luna è molto meno della terra), cosa impossibile e incredibile se una parte è caduta sopra un monte, che a sua volta è una minima parte della terra, e l'altra sopra un altro monte. Ed è ancora più impossibile o incredibile che una parte sia entrata in una manica di Maometto e l'altra parte nell'altra manica. Il secondo motivo è che essendo la luna osservata da tutti gli uomini del mondo (difatti è vista da tutti i viventi e essa illumina il mondo e i suoi abitanti), se veramente fosse accaduta la scissione, l'evento così insolito e meraviglioso sarebbe stato manifesto a tutte le genti e tanti, soprattutto gli astronomi, avrebbero lasciata notizia scritta di un così strepitoso e insolito miracolo... » (dal cap. VII).

(87) « Proseguiamo con questa quarta riflessione a parlare di ciò che deve avere un profeta che porta una legge agli uomini e cioè la legge che porta deve essere, come si è osservato all'inizio, santa e buona. Dunque si cercherà di dimostrare a questo punto, servendoci dei suoi libri, che la legge portata non fu santa e buona ma immonda, ingannevole e cattiva: questa è la ragione che prova che essa non proviene da Dio e neanche approvata da Lui; così come non può provenire da un nunzio o profeta suo, come è confermato chiaramente nelle leggi che ci ha tramandato e più avanti ne parleremo ».

« Queste sono le sue leggi: la legge riguardo al matrimonio e alle donne. Si dice nel Corano, nella sura delle donne, all'inizio: ci si sposi con donne che piacciono, possono essere in numero di due, tre, quattro per volta. Se prevedete di non poter dare a tutte l'attenzione richiesta, prendetene una sola oppure tenetevi donne quanto è la terra che possedete. Ciò equivale a dire che potevano avere tante concubine e tante serve quante potevano comprarne o mantenerne. Stando a questa disposizione, un saraceno può avere quattro o

tutte le creature (92). Osservando l'episodio da questo punto di vista, si ha l'impressione che agli autori latini sfugga il significato recondito del fatto, tanto che alcuni ne parlano iro-

---

dieci o cento o mille e più tra mogli e concubine, se lo vuole e se lo può fare. Una legge così è assurda in quanto nessuno può avere contemporaneamente più mogli, ma una soltanto. Infatti Dio, istitutore del matrimonio, all'origine del mondo, non concesse ad Adamo se non una sola moglie. E se talvolta concesse all'uomo di avere più mogli è perché, essendo solo, per la necessità di moltiplicare il genere umano grazie alla presenza di più donne, ne permise di più (...) ».

« Vi è una legge che riguarda le rapine. Si dice nel libro di *Boario* che Maometto disse ai suoi: "Dio vi ha permesso di fare rapine. Conosce infatti la vostra debolezza e fragilità e perciò ve le ha permesse". Ciò è contro l'ordine di Dio e la legge naturale ».

« Vi è una legge che riguarda la trasgressione del giuramento. Si dice nella sura della mensa del Corano, al capitolo decimo: "Dio vi riprende per i giuramenti che avete fatto". Il rimedio al falso giuramento consiste nel dare a dieci poveri il cibo del quale si nutre normalmente la vostra famiglia o nel dare loro dei vestiti o nel liberare uno schiavo. Chi non può soddisfare così, deve digiunare tre giorni. "Stando a questa legge in questo modo si sciolgono i vostri giuramenti. Se il saraceno compie dunque un giuramento e vuole scioglierlo, può farlo solamente appena adempiuta la riparazione". Maometto si comportò così anche nella vicenda di Mariacapsia, come si dice nella sura della proibizione del Corano, al capitolo primo. Prima giurò di non voler più trattenersi con lei, poi invece contro il suo giuramento, si ritrovò con lei. Così grazie alla su citata legge diede agli uomini la possibilità di spergiurare, andando espressamente contro il comando di Dio. Per questo nel libro di *Boario*, si attesta che Asa nella sura della introduzione abbia detto che suo padre non aveva mai spergiurato in quanto vi era una legge di soddisfaci mento del giuramento ».

« Un'altra legge è: non desiderare. Si dice nel libro di *Boario* nella sura della redenzione, che Maometto ha detto: "Dio perdona al suo popolo il peccato concepito nel cuore finché non si esterna in azioni o parole". Il che significa che nessun saraceno viene punito per i suoi peccati concepiti nel suo cuore, il contrario di quanto si ordina nel nono e decimo comandamento: non desiderare, e di quanto si dice nel capitolo quinto di *Matteo:* "Chiunque guarda una donna d'altri per desiderarla, ha già commesso adulterio nel suo cuore" ... » (dal cap. VIII).

(88) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XIII.

(89) Questo elemento non coranico è valorizzato nella letteratura esoterica.

(90) Corano, 17, 1; 53, 13; 13, 18.

(91) JOHN OF WALES, *op. cit.*, cap. III.

(92) Per quanto riguarda il nome di Maometto in paradiso, si veda: TOR ANDRAE, *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Bari 1934; M. HORTEN, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle 1917, pp. 13, 69; A. FISCHER, *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads bei der Muslimen*, in: R. HARTMANN e H. SCHEEL, *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, pp. 307, 339. Per quanto riguarda le speculazioni musulmane (degli sciiti e sunniti) circa la preesistenza di Maometto ed il suo ruolo di « logos » nella storia della creazione, si veda: TOR ANDRAE, *op. cit.*, pp. 12-16; 381-386.

nicamente (93). In merito al fatto dell'ascesa di Maometto in cielo, gli scrittori latini da una parte contestano la storicità dell'avvenimento (94), dall'altra rinnegano il significato teologico (95). Infine, riguardo alle visioni dell'Arcangelo si tende, oltre a contestare la storicità, a negare il significato soprannaturale (96), interpretandole come crisi epilettiche (97).

Comune alla tradizione latina è anche la sottolineatura che Maometto non è stato preannunciato dai profeti, tema che John of Wales tratta nel cap. XV. L'opinione degli ismaeliti che Maometto sia stato preannunciato profeticamente si fonda su alcuni testi coranici; egli sarebbe stato annunciato dalle Scritture (98), inoltre richiesto a Dio tramite Abramo (99), infine

---

(93) Un autore anonimo citato da Th. Bibliander, *op. cit.*, II, 14, ironizza: « Dove ha attinto ciò o dove lo ha scoperto, io proprio non lo so dal momento che non si trova né nel Corano né in alcuna altra Scrittura. Ebbene, supponiamo che ciò sia stato scoperto da qualche parte. Vorrei dunque che mi di cessi, se ciò è stato scritto sul trono e da chi. Forse qualcuno ha messo questa scritta al posto di Dio? Ma chi avrebbe potuto scrivere, se il mondo non ancora era stato creato? Forse che, Dio stesso lo scrisse per timore di dimenticare il suo nome? Tutto ciò mi pare assolutamente assurdo! Ma forse Dio l'ha scritto perché gli angeli lo potessero leggere. Egli non comunica con gli angeli mediante lo scritto ma mediante la luce sovrastante della Sua presenza. Forse che è stato scritto per gli uomini, perché leggendolo avessero la conoscenza di Dio? Ma in che modo gli uomini avrebbero potuto leggerlo se era scritto sul trono? Rimane dunque il fatto che si tratta di cosa frivola e banale... Alcuni dicono che questo fatto è stato concepito dai giudei ed inserito nel Corano insieme ad altre favole per suscitare il riso di tutti ».

(94) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, XIV. Il medesimo racconto viene dato in prospettive diverse. Mentre nella tradizione latina, il contesto è liturgico in quanto Maometto è mediatore del comando della preghiera e coadiuvante con Dio nella determinazione del numero delle preghiere da recitare, nella tradizione bizantina (si veda ad esempio, Bartolomeo di Edessa - P.G., CIV, col. 1140), l'ascesa al cielo ha tutto il sapore di un'esperienza mistica, quasi a giustificare la fonte divina della "rivelazione" coranica.

(95) Una informazione sui dati della tradizione islamica si trova in: TOR ANDRAE, *op. cit.*, pp. 39-46; 68-85; B. SCHRIEKE, *Die Himmelreise Muhammeds*, in *Der Islam* 6 (1916), pp. 1-30; J. HOROVITZ, *Die Muhammeds Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9 (1919), pp. 159-183; A. BEVAN, *Mohammed's ascension to heaven*, in *Beihefte zur Zeitschrift für die Alltestan Wissenschaft*, 27 (Giessen 1914), pp. 49-61; E. CERULLI, *Il libro della Scala*, in *Studi e testi*, CLO, Vaticano 1949; F. M. PAREJA, *Islamologia*, Roma, 1951, pp. 536-542; M. GAUDEFROJ-DEMOMBYNES, *Mahomet*, pp. 93-99; GEO WIDENGREN, *Muhammad, the apostle of God, and his ascension*, Uppsala 1955, pp. 80-114.

(96) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, XIII; FIDENZIO, *op. cit.*, XIV.

(97) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos* (PL. CVI, 690).

(98) Corano 7, 157.

(99) Corano 2, 129.

predetto addirittura da Gesù stesso (100). L'argomentazione dei polemisti è doppia: da una parte si dimostra che il nome di Maometto non è stato cancellato dalle Scritture, dall'altra, sia pure con poca cognizione di causa, si reinterpretano i passi biblici indicati dalla teologia islamica come testi in questione. Comune accordo tra gli scrittori latini si manifesta anche a proposito dell'attività taumaturgica di Maometto, sulla quale John of Wales si intrattiene nel cap. VII. Essi accennano ad alcuni miracoli citati dal Corano e dalla tradizione, come l'ascesa al cielo (101), la luna frantumata (102), considerato questo anche dal nostro autore, la dilatazione della porta davanti a Maometto bambino (103), l'intesa di Maometto con il cammello (104) e altri. Essi ignorano la dottrina coranica secondo la quale i miracoli sono dati come segno solo a Mosè e a Cristo (105); a Maometto è dato come segno il Corano (106) e non il potere dei miracoli (107). Un ampio consenso si registra a proposito del ritratto morale di Maometto. Egli viene biasimato sotto tre aspetti: si condanna la sua empietà intesa come dissacrazione della parola di Dio, chiamata in causa a giustificare i suoi mali morali (108); la sua passione carnale, perché egli è l'uomo degli amori illeciti per la sua sovrabbondante forza sessuale (109), cui anche John of Wales dà ampio risalto; Maometto è ritenuto un incestuoso (110), incline a ogni istinto libidinoso; si condanna infine la sua violenza sanguinaria (111).

Di fronte alla condanna totale del contenuto del messaggio di Maometto da parte di John of Wales, emerge un giudizio più equilibrato presso altri scrittori, i quali, sia pure esprimendo dissenso, colgono punti vitali, positivi della fede cora-

---

(100) Corano 61, 6.

(101) Corano 17.

(102) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. IV.

(103) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *Tractatus de statu saracenorum...*, in H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, cap. II; VOERZIO MARCO, *Fra Guglielmo da Tripoli*, Firenze 1955.

(104) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XV.

(105) Corano 2, 87; 3, 49-50; 5, 110; 43, 63; 61, 6.

(106) Corano 9, 129; 11, 13-14; 29, 50-51.

(107) Corano 2, 118-119; 3, 183-184; 4, 166; 6, 8-11; 11, 12; 13, 27, 43; 25, 7-9; 35, 22-25

(108) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. VIII.

(109) *Ivi.*

(110) *Ivi*, cap. XII.

(111) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, I, 2-4; RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. X.

nica. Si sottolinea la fede dell'Islam nel Corano come parola di Dio, che dà inizio ad una nuova economia, sia pure considerata di grado inferiore (112); la fede nel Corano come vero e unico miracolo (113), misura di verità delle altre Scritture (114), sacro nel suo linguaggio (115), depositario della vera e ultima parola di Dio (116). Essi colgono il credo essenziale islamico nella professione dell'unità e unicità di Dio (117), mediante la quale si ottiene la salvezza (118). Alcuni cercano di indagare sulle motivazioni che portano i musulmani al rinnegamento del mistero trinitario e cristologico, senza una condanna 'a priori', come ad esempio il fraintendimento dei termini evangelici, Verbo di Dio e Spirito Santo (119); la mancanza di esatta informazione teologica da parte cristiana (120); il concetto che il dogma trinitario rappresenti una minaccia al monoteismo (121).

Da questi fugaci accenni si comprende come la trattazione del profetismo di Maometto, condotta da John of Wales, rientra in un modello apologetico comune, espressione di una particolare cultura e di una singolare metodologia teologica nell'affrontare il fenomeno profetico o della missione divina.

Ma vi è un altro modello che si differenzia sostanzialmente da questo e lo precede cronologicamente ed è quello offerto da Pietro di Cluny nel *Liber contra sectam*, il cui principio metodologico è così proposto.

> «Il primo e più grande degli apostoli, Pietro, il cui nome è noto in tutto il mondo [...], dice: 'La profezia non è frutto della volontà umana, ma i santi uomini di Dio parlarono ispirati dallo Spirito Santo'. Da queste parole dell'Apostolo così possiamo definire e giustamente descrivere la profezia: La profezia è una esposizione di cose ignote, passate, presenti e future, fatta non

---

(112) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, capp. IV, XVII.

(113) RAIMONDO LULLO, *De fine*, Palma 1665, cap. V.

(114) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, II, 13.

(115) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, capp. II - III; RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, cap. V.

(116) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, I, 15-23.

(117) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, cap. VIII.

(118) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. VII.

(119) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, Prol.; RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XV.

(120) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, 51-53.

(121) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, 51-53.

per umana invenzione ma sotto ispirazione divina. Il termine etimologicamente si riferisce più al futuro che non al passato o al presente; ma siccome si richiede la medesima forza divina per rivelare il passato, il presente e il futuro, allora si denomina profezia la rivelazione di cose anche di questi altri due momenti. Per cui dalla definizione di profezia possiamo ricavare anche quella di profeta: Profeta è colui che ispirato dallo Spirito di Dio e non in forza della conoscenza umana, manifesta ai mortali le cose ignote del passato, del presente e del futuro». (122)

Stabilito così il criterio della ricerca sull'identità profetica, si procede alla indicazione della metodologia della verifica.

« In forza di quale prova, o Agareni, dimostrate che il vostro Maometto è profeta? Forse perché rivelò ai mortali le cose passate che erano ignote prima di lui? O forse perché presentì sia pure piccole e insignificanti cose e predisse il futuro? Per quale di queste cose, dico, si può dire che è profeta? Forse perché egli stesso spesso nel suo Corano si definisce profeta? Se vuole chiamarsi profeta dimostri che cosa ha detto di profetico, che cosa ha fatto di profetico. Fatemi capire voi stessi che lo credete profeta e così lo chiamate, da che cosa si provi che egli è profeta a riguardo di cose passate, di cose presenti o di cose future. Ripassate il vostro tanto citato Corano, se lo credete, investigate dall'inizio alla fine il testo della vostra Scrittura celeste ». (123)

Il punto di partenza non sono i quattro segni della « missio » ma la definizione del termine e del concetto teologico espresso dal termine profeta; concetto mutuato da Pietro di Cluny dalla teologia corrente ed elaborato in funzione della controversia (124).

Constatato lo « status quaestionis », diamo alcuni elementi di valutazione. L'intenzione degli scrittori latini nell'affrontare il problema del profetismo di Maometto è quello di stabilire un rapporto tra l'economia cristiana e quella islamica; dicendo « economia » usiamo un termine che va più in là della comprensione e intenzione degli scrittori latini, in quanto in essi domina il principio che l'Islam è realtà implicata nel cristianesimo come partecipazione per difetto. Le loro argomentazio-

---

(122) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, II, 4.

(123) *Ivi*, II, 5.

(124) J.P. TORREL, *La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le « Contra Saracenos » de Pierre le Vénérable*, in *Studia Monastica* 18 (1975), 257-287.

ni non riguardano solo gli aspetti profetici di Maometto ma anche il Corano, le leggi morali, le realtà di culto, l'insieme cioè dell'economia islamica; questo è osservabile soprattutto in Pietro di Cluny e in Ricoldo di Montecroce; meno, ad esempio, in John of Wales e ciò spiega il loro intendimento di voler valutare l'insieme della struttura religiosa islamica.

Nei testi citati si svelano diversi schemi interpretativi del rapporto. Un primo, ed è quello che risponde maggiormente allo stile della controversia di John of Wales, interpreta il rapporto tra le due economie in termini etici; l'economia cristiana rappresenta l'interpellanza per gli uomini « più eroici », l'altra invece per quelli meno impegnati (125), e da questo punto di vista la lassitudine morale di Maometto e della sua legge è tema dominante. Un secondo schema interpreta il rapporto in termini di subordinazione, in quanto il Corano conferma il Vangelo e da esso deriva il suo valore (126); la tesi troverà successo presso *Nicola di Cusa* (127). Un terzo schema interpreta il rapporto in termini gnoseologici, in quanto l'Islam è l'economia che non ha penetrato in profondità i termini evangelici (128) per la mancanza di informazione teologica da parte cristiana (129). Un quarto schema interpreta il rapporto in termini dialettici, in quanto l'economia islamica si contrappone all'economia cristiana che è economia cristica; e questo tema è ripreso con vigore dalla controversia protestante. Quindi, alla luce dell'attuale riflessione teologica (130), nessuno d questi schemi risponde alle esigenze in questione, in quan il problema non viene posto correttamente, cioè nel contes della storia della salvezza.

Ma la lacuna più grave, dal punto di vista metodologico, è quella di aver disattese le aspettative islamiche, in quanto il termine e il contenuto « teologico » della categoria profetica, nella tradizione coranica e islamica, indica tutt'altra realtà da

(125) Esemplare il testo di RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XVII.

(126) Si veda: PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, II, 28; RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XVI; GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, par. 38 sg.

(127) Si veda: G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica*, Milano 1982, pp. 51-61.

(128) PIETRO DI CLUNY, *op. cit.*, Prol. p. 13; RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. XV.

(129) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, par. 51 sg.; RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, II, pp. 16-20.

(130) Ad esempio: SCHLETTE H.R., *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968; ROSSANO P., *Il problema teologico delle religioni*, Catania 1975.

quella prevista dallo stesso termine in ambito biblico e teologico cristiano. La differenza sostanziale, a livello di strutture tra le due economie, determina in modo diverso il significato e il ruolo delle singole componenti religiose; in particolare, nel nostro caso, la figura, funzione e missione del profeta. Il problema è stato esaustivamente proposto dal punto di vista islamico con riferimenti alla teologia cattolica (131), ma qui ci limitiamo a segnalare l'equivoco metodologico nel quale John of Wales e gli altri controversisti latini sono incorsi. Le puntualizzazioni teologiche del nostro autore corrono parallelamente a quelle della tradizione islamica senza potersi mai incontrare, a motivo della loro rispettiva eterogeneità.

Concludo, sottolineando la scelta metodologica di condurre la storia del pensiero di un controversista in parallelo con la storia del pensiero di altri controversisti contemporanei o comunque interessati allo stesso dibattito; quello che può apparire divagazione, in realtà lo giudico componente essenziale al fine di ermeneutizzare e di completare le questioni proposte individualmente.

Infine, penso che la ripresa del dialogo teologico cristianesimo-Islam debba farsi a partire da questo momento della storia cristiana, perché qui si presenta uno dei primi equivoci da risolvere in ordine al dialogo e qui si riscontrano gli insuccessi di alcune piste aride e inconcludibili.

III - L'ISLAM TRA MISSIONE E CROCIATA

I missionari francescani che si interessarono maggiormente al problema delle crociate sono Raimondo Lullo, di cui già abbiamo detto, e Fidenzio da Padova, autore di una pacata esortazione per la crociata (132). Ricostruiamo, mediante i testi della controversia medievale, il contesto storico - ecclesiale e quello teologico nei quali Fidenzio ebbe a muoversi e dei quali divenne a sua volta una particolare espressione.

---

(131) GARDET L., *Dieu et la déstiné de l'homme*, Paris 1967, 143-230.

(132) *De recuperatione Terrae Sanctae*, in: G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Firenze 1906, 291-96 e 426-28. Per quanto riguarda gli studi di critica del testo si veda: *Diction. d'Hist. et de Geogr. Eccl.*, coll. 1422-23 (a cura di P. Clément Schmitt o.f.m.). Per quanto riguarda il nostro studio ci riferiamo al testo di G. Golubovich, sostanzialmente fedele.

1. *Contesto storico-ecclesiale*

La situazione interna della Chiesa riguardo al problema delle crociate è plasticamente ricostruita da Umberto di Romans nel suo *Opus tripartitum* (133), mediante la contrapposizione dialettica dei due diversi atteggiamenti e relative motivazioni presenti nella Chiesa.

Viene convocato il concilio di Lione II, nel 1274, che oltre all'ex generale dei domenicani, Umberto di Romans, chiede la collaborazione a Guglielmo di Tripoli (134) e a Fidenzio da Padova, oltre che a S. Tommaso, morto però durante il viaggio, il 7 marzo 1274, nell'abazia cistercense di Fossanuova. Così Fidenzio dà notizia del suo impegno:

> «Al Signore e Padre santissimo e reverendissimo, in Cristo, per grazia di Dio Sommo Pontefice della Santa e Universale Chiesa Romana, il frate Fidenzio, il più piccolo dell'Ordine dei Minori, prostrandosi al bacio dei piedi. Il Signore Papa Gregorio di felice memoria, infiammato in profondità per opera dello Spirito Santo dal desiderio di liberare la Terra Santa che il nostro Salvatore Gesù Cristo acquisì con il Suo sangue, mi diede l'incarico nel corso del concilio di Lione, di stendere un piano per riscattare la Terra Santa dalle mani degli infedeli e per poterla conservare ai fedeli di Cristo una volta conquistata. Io dunque, sebbene sia il meno adatto, ho ritenuto opportuno portare a conoscenza della Vostra Santità ciò che il su ricordato Signore mi aveva commissionato ad onore e lode del Signore nostro Gesù Cristo, per guidare coloro che per amore del nostro Salvatore

---

(133) *Opus tripartitum*, in P. CRABBE, *Concilia omnia...*, II, Cologne 1551, pp. 967-1003.

(134) Nel prologo del suo *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, in H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, con questi termini esprime la sua disponibilità alla collaborazione: « Al Venerabile Padre e Signore Tealdo arcidiacono della Chiesa di Liegi, degno pellegrino della Terra Santa, il fratello Guglielmo Tripolitano, del convento dell'ordine dei Predicatori di San Giovanni d'Acri, con il desiderio di raggiungerlo nella pia peregrinazione in Cristo. Dal momento che compresi che voi nella vostra fede illuminata volete sapere chi siano i Saraceni e quello che contengono i loro libri riguardo alla fede cristiana, mi proposi di rendervi un servizio e di dare una risposta alle vostre attese, cercando di portare l'attenzione e la conversazione su tre punti: anzitutto sopra Maometto, per comprendere chi fosse in realtà questo condottiero, guida e pseudoprofeta della gente su nominata, donde sia venuto fuori e quando incominciò ad avere successo; in secondo luogo, per comprendere in qual modo quel popolo si moltiplicò e si diffuse; in terzo luogo, rivolgendo l'attenzione alla loro legge ovvero al loro libro, che si chiama Corano, per conoscere quanto si ritiene in esso riguardo alla fede dei cristiani ».

intendono attraversare il mare, accennando ciò che ho visto con i miei occhi e ho toccato con le mie mani ».

La conoscenza che egli ebbe di quelle terre e soprattutto degli accampamenti nemici è dovuta alla sua permanenza, in qualità di superiore maggiore della Provincia della Terra Santa. Risiedette a Tripoli, poi, in seguito alla caduta di Antiochia (18 maggio 1268), corse in aiuto ai cristiani fatti schiavi dal feroce Bibars Bendokdar entrando negli accampamenti nemici, seguendo le loro tappe e rimanendo per diverso tempo presso l'esercito saraceno; per questo egli è in grado di descriverci con precisione la tattica dei saraceni e i loro costumi sia in pace che in guerra. E ciò costituisce il contenuto segreto che egli nella sua opera svela al concilio, dettando un piano generale per la riconquista della Terra Santa (135).

Mentre Fidenzio suggerisce la strategia della nuova crociata in terra saracena, Umberto da parte sua suggerisce la strategia della preparazione in patria (136), e R. Lullo raccoglie

---

(135) G. Golubovich, nell'introduzione al testo di Fidenzio, riassume schematicamente il contenuto delle due parti del libro. Nella I parte tratta de' vari popoli che successivamente occuparono la Terra Santa fino ai Crociati (cc. 1-5); espone le molte cause che la fecero perdere ai Cristiani (c. 6-12), e queste furono in modo particolare la discordia tra Veneti, Genovesi e Pisani, e la superbia de' Templari, Ospedalieri e Teutonici che non erano uniti; la mancanza di un Capitano generale (c. 11); la negligenza della Curia Romana nel soccorrerli a tempo opportuno, e perfino fu anche colpa del sommo pontefice che non impose loro un capo unico (c. 12). Segue quindi una vita di Maometto e specialmente dei suoi vizi, un cenno abbondante sui saraceni e loro usi, dottrine, armamenti, ecc. ecc. (c. 13-21).

Nella II parte (c. 23 e seg.) espone il suo piano: *Quomodo Terra Sancta posset acquiri et qualiter deinceps valeat conservari.* Tratta in primo luogo della disciplina militare, delle condizioni e qualità che devono avere il capitano e i militi: esser bravi, forti, prudenti, obbedienti, uniti, ecc. (c. 23-29). Indi tratta della tattica militare da osservarsi sul campo a fronte del nemico, e delle virtù morali e cristiane che deve avere ogni milite e il suo capitano (c. 30-47). In modo particolare si dilunga sulla necessità di un capo, e sulle sue qualità politiche, morali e militari (c. 48-57). In ultimo svolge il suo piano della futura crociata (c. 58). Tratta dei due eserciti, ossia della flotta (c. 58-73) e dell'esercito di terra (c. 74-83) e delle loro mosse, ecc., e propone un piano tutto suo (c. 84-86) contrario a certi piani escogitati da altri. Aggiunge qualche capitolo (c. 85-86) sulla topografia delle città e luoghi da conquistare, e finalmente come proteggere le conquiste (c. 86-94). Un'esposizione più ampia del piano militare di fr. Fidenzio troverà il lettore nel tomo I, pag. 426-28 di questa nostra *Bibliotheca*

(136) Stralciamo due brani, dal cap. 26 e 27, indicativi. « (...) Se si vuol sapere dove reperire risorse economiche così alte e continue per pagare i combattenti, si può rispondere che presso la cristianità vi sono molte ricchezze che si possono reperire senza difficoltà e senza gravi danni se non si contrappone la volontà dei cristiani e se si usano i modi dovuti. Passando sotto

« materia grazie alla quale, se lo vogliono, con l'aiuto di Gesù Cristo, possono rimediare al cattivo stato universale delle cose e operare l'unità dell'unico ovile cattolico » (137).

Di fronte a questa porzione di Chiesa che vive e trepida per la crociata, alza la voce l'altra porzione costituita da due ali: la prima composta dai contestatori della idea di crociata, la seconda composta dai teologi controversisti, in questo pre-

---

silenzio l'aiuto dei re, dei principi, dei compagni e dei laici, parliamo soltanto delle persone ecclesiastiche che sono sotto la giurisdizione del Papa, a costoro quale danno verrebbe se si recuperasse nelle singole diocesi il ricavato per la vendita dei sacri ornamenti superflui degli ecclesiastici che stanno ammuffendo per vecchiaia, dell'oro e dell'argento e delle pietre preziose che sono applicate ai vasi sacri ed alle croci e fossero tutte queste entrate devolute sempre per questa impresa? Di nuovo quale danno ci sarebbe se diminuissero di quantità queste cose presso le chiese cattedrali ed altri capitoli possidenti ove risiedono molti canonici e fossero devolute a questo scopo una piccola parte delle entrate? Che male c'è se alcune delle molte prebende di religiosi sparsi ovunque, che permettono a loro di vivere in modo dissoluto con grave scandalo, fossero usate per questo scopo? La stessa cosa si dica delle abbazie distrutte per le quali non si nutre più alcuna speranza e che non vale la pena ristabilire. Quale danno ne verrebbe se si utilizzassero le entrate di uno o più anni di benefici vacanti e assai ricchi? Ci sarebbero poi molte altre possibilità in riferimento a persone ecclesiastiche e laiche che l'umana sapienza secolare saprebbe meglio indicare, che stanno al di sopra dell'umana condizione, se si volessero ricondurre a questa finalità e che possono essere una stabile soluzione a favore dell'impresa suddetta. E riguardo a beni mobili legati a queste istituzioni si possono ricavare profitti duraturi allo scopo e si potrebbero garantire i beni destinati con il patrocinio e le indulgenze ecclesiastiche. Ma poiché la sapienza del mondo può nutrire dubbi che tali beni con l'andar del tempo vengono impiegati ad altro uso da parte della chiesa romana e quindi non favoriscono il piano suddetto, occorre trovare un criterio conveniente contro questi abusi mentre è in atto il sacro concilio perché questa impresa abbia grande promozione per la gloria di Dio, l'esaltazione della fede cristiana e la salvezza delle anime. E qualora non si potessero decidere modalità di intervento definitive almeno si provveda con interventi a lunga scadenza » (dal cap. 26).

« (...) Va osservato che prima dell'adunata conciliare vanno stabilite alcune cose da fare che possono giovare grandemente a favore dell'impresa detta. La prima cosa è che vengano raccolte in scritto breve e opportuno tutte le ragioni valide che possono stimolare ulteriormente la cristianità a favore della causa contro i saraceni perché, a tempo opportuno, si possono dare a coloro che sono ritenuti idonei. Vi sono molti tra i laici ma anche tra i chierici che non sanno nulla né di Maometto e ben poco dei saraceni; e se non vengono a sapere che costoro sono infedeli non credenti in Cristo pensano che questi saraceni ritengono Maometto come loro Dio, la qual cosa è falsa. Un'altra cosa è che, coadiuvati dal consiglio dei sapienti sia religiosi che laici soprattutto nobili, abbiano a cuore questo problema, ci si dia da fare con attento esame per precisare quale tipo di aiuto si può chiedere sia ai prelati, sia ai chierici, sia ai religiosi, sia ai re, sia ai principi, sia alle comunità, per questa impresa: ed il tutto sia messo in scritto brevemente con l'indicazione di alcune motivazioni perché tutte queste informazioni si possano, a suo tempo, pubblicamente o distintamente, mostrare a coloro che sembrano interessati. Un'altra

ciso momento del concilio di Lione II rappresentati dal domenicano Guglielmo di Tripoli, ma che insieme formano un coro di voci: Ramon Marti (138), Giovanni di Wales (139), Burcardo del Monte Sion (140), Ricoldo di Montecroce (141) ed altri, dei quali ci interesseremo avanti per definire il contesto teologico di questa seconda parte di sec. XIII.

I contestatori « anonimi » della crociata contrappongono ragioni e motivazioni della massima importanza per sgravarsi dall'accusa di tiepidezza, di indifferenza e di irresponsabilità nei confronti del problema della crociata.

La prima ragione è che « non è decoroso che la religione cristiana sparga sangue anche se si tratta di infedeli riprovevoli » (142), anche perché « Cristo non si comportò così, anzi finì sul supplizio e senza minacciare alcuno si consegnò a chi ingiustamente lo condannava (...). Non si comportarono così gli apostoli, tanto che andavano gioiosi davanti al tribunale, sentendosi onorati di patire ignominie per il nome di Cristo (...) » (143).

---

cosa è che prima del concilio di singole nazioni o province, vengano convocati alcuni prelati ed altri di fiducia a cui sta a cuore il progetto suddetto e che siano in grado di diffondere entusiasmo. E questi tali siano richiesti al Papa e siano da lui efficacemente stimolati perché a loro volta diffondano presso i prelati delle loro nazioni e delle loro province l'amore alla cosa, cosicché giungano al concilio più preparati a questo riguardo.

Per tanto tempo il signor Papa invii nunzi ufficiali a re e a principi stimati con sue lettere contenenti i termini della questione come sopra illustrati, e costoro con diligenza chiariscano a loro e ai nobili tutto quanto è possibile in merito all'impresa per spingerli a dare aiuti per la stessa. Insieme a questi nunzi vi siano anche alcuni nobili cui stia a cuore il problema ed insieme ai primi si diano da fare per persuadere quelli a loro pari. Sono molte le motivazioni che devono spingere i magnati ad interessarsi al problema, oltre quelle che interessano anche a tutti gli altri » (dal cap. 27).

(137) RAIMONDO LULLO, *De fine*, Palma 1665, Prol.

(138) RAMON MARTI, *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium*, in H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis*, Paris 1896, 432-450.

(139) GIOVANNI DI WALES, *De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, Strasburgo 1515.

(140) BURCARDO DEL MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, in J. M. C. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1864, 19-84.

(141) RICOLDO DI MONTECROCE, *Contra legem saracenorum*, in Th. Bibliander, *Machumetis sarracenorum principis vita ac doctrina...*, Bale II, 84-165; ID., *Itinerarium o Liber peregrinationis*, in J.C.M. LAURENT, *Peregrinatores*, cit., 101-141.

(142) UMBERTO DI ROMANS, *op. cit.*, cap. XI.

(143) *Ivi.*

La seconda ragione è umanitaria, cioè occorre « risparmiare il sangue e la vita dei cristiani », dal momento che « in verità in ogni persecuzione contro i saraceni, moltissimi cristiani trovano la morte, taluni in mare a causa della malattia, altri in guerra, altri ancora nell'uso eccessivo di cibo o per mancanza di cibo, e non soltanto la gente comune ma anche re, principi e persone molto valide della cristianità » (144).

La terza ragione è di carattere tattico-militare: « Anche se dobbiamo difenderci dai saraceni quando essi ci vengono contro, non si capisce perché noi dobbiamo invadere le loro terre e far loro violenza quando ci lasciano in pace » (145).

Un'altra ragione ancora è la considerazione che la guerra non converte nessuno: « Quale utilità si ricava da questa lotta contro i saraceni? Facendo così, essi non vengono aiutati alla conversione, ma piuttosto aizzati contro la fede cristiana. Difatti li vinciamo, poi li mandiamo all'inferno » (146).

Un'ultima specifica obiezione è costituita da un interrogativo: perché la Chiesa si dirige nella sua lotta militare soltanto contro i saraceni e non anche verso tutti gli altri infedeli? Se ci sentiamo in dovere di togliere dal mondo i saraceni, perché non facciamo la medesima cosa anche riguardo ai giudei; e perché non ci comportiamo allo stesso modo riguardo ai saraceni che sono sotto la nostra dominazione? Perché non conduciamo egualmente e con il medesimo zelo la persecuzione contro gli idolatri che sono tuttora nel mondo? Perché non ci comportiamo egualmente riguardo ai Tartari e alle nazioni barbare, dal momento che sono tutti egualmente degli infedeli? (147).

Naturalmente, unitamente a queste ragioni « ideologiche » vengono addotte anche motivazioni plausibili di altro genere, come, ad esempio, il lamento per la morte dei familiari e l'imposizione di tasse per finanziare l'impresa (148).

Si suppone che Fidenzio conoscesse questo altro volto della Chiesa, tuttavia nel suo scritto non lascia trapelare nulla; mentre Umberto, consapevole del travaglio interiore ecclesiale,

---

(144) ID., *op. cit.*, cap. XII.
(145) ID., *op. cit.*, cap. XIV.
(146) ID., *op. cit.*, cap. XVI.
(147) ID., *op. cit.*, cap. XV.
(148) ID., *op. cit.*, cap. XVIII.

invoca la « potestas » del Papa e del Concilio a dirimere la questione.

2. *Il contesto teologico*

La guerra antisaracena non è mai combattuta, fin dalle prime crociate, semplicemente con la strategia bellica; essa è preceduta o accompagnata dalla strategia psicologica, consistente nel calare nella mente e nella coscienza del « militante » una immagine degenerata del nemico, della sua condotta morale, della sua ideologia religiosa. Siccome è in nome della religione e della fede cristiana che ogni crociata viene compiuta, occorre deturpare il mondo religioso-morale dei saraceni. Da questo punto di vista si può comprendere l'altra parte dello scritto di Fidenzio (149), nella quale egli delinea un ritratto di Maometto, traccia una informazione della sua dottrina religiosa e dipinge il ritratto del fedele saraceno.

Prima di porre in rilievo gli elementi costitutivi della sua controversia, è opportuno ricomporre il quadro generale della « dotta » controversia islamo-cristiana nella seconda metà del sec. XIII.

Essa si presenta in questo momento secondo due orientamenti fondamentali: il primo, rappresentato dallo stesso Guglielmo di Tripoli, consulente del concilio di Lione II, che vede l'Islam in un'ottica missionaria; il secondo, rappresentato ad esempio da John of Wales, Ramon Marti, Ricoldo di Montecroce, Burcardo del Monte Sion, che vede l'Islam in chiave teologico-critica. Fidenzio, il cui intento non è né missionario né teologico, in un solo capitolo, il XV, tenta un approccio teologico all'Islam; per il resto, attraverso episodi oculari, tenta di descrivere a forti tinte la ferocia dei saraceni, la loro immoralità e l'ambigua personalità di Maometto.

L'immagine dell'Islam che offre Guglielmo di Tripoli nel suo complesso è sommamente positiva e quasi non si capisce come potesse essere tollerata in un clima generale di ripresa della crociata. Egli attesta ad un certo punto: « Messe in risalto le cose appena dette, che i saraceni credono nel loro cuore, che attestano come vere anche con la bocca, come parole di Dio scritte nel Corano, quando fanno elogi e lodi di Gesù Cristo, della sua dottrina, del suo Vangelo, della Beata Maria Ver-

(149) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, capp. XIII-XXI.

gine e Madre, dei suoi seguaci che in Lui confidano, appare abbastanza chiaramente che essi sono vicini alla fede cristiana e non lontani dalla via della salvezza, sebbene tutto questo sia commisto a cose false e a cose immaginose» (150).

L'ansia pastorale che domina la visione dell'Islam da parte di Guglielmo, al punto di ravvicinare al massimo possibile i contenuti teologici, ovvero di riconoscere una potenziale apertura dell'Islam ai misteri cristiani (151), non appartiene in alcun modo a Fidenzio, il quale afferma che i saraceni «non capiscono la fede dei cristiani» e che «tra i saraceni regna la mancanza di fede» (152).

L'altro orientamento, teologico-critico, prende in analisi in modo specifico il profetismo di Maometto e i riferimenti cristologici e trinitari del Corano. Il primo aspetto è analizzato sistematicamente da John of Wales, oltre che in modo asistematico anche da Ricoldo (153), per il quale il profeta «deve avere quattro connotazioni, che sono come dei frutti o dei segni che contraddistinguono il vero profeta o messaggero di Dio (...). Il primo segno è la veracità, che si possa dimostrare razionalmente e con argomenti di autorità (...). Il secondo segno è che egli sia buono e virtuoso, non cattivo e scellerato; anche questo lo si può dimostrare con argomenti di ragione e con argomenti di autorità (...). Il terzo segno è la sua attività taumaturgica (...). Il quarto segno è che il profeta o messaggero di Dio porti con sé una legge tanto santa e tanto buona da convincere tutte le persone al culto di un solo Dio, alla santità della vita, alla concordia e alla pace» (154).

Il problema del profetismo di Maometto è affrontato anche da Fidenzio in questi termini: «Poiché aveva ancora pochi sostenitori usò un doppio espediente, vale a dire la finzione e l'oppressione; finse infatti di essere profeta e nunzio di Dio per distogliere gli uomini dall'idolatria. Gli uomini di quelle contrade erano sempliciotti ed egli tanto più facilmente li ingannò, quanto più li trovò rozzi e digiuni di ogni sapere. Tutte le volte che voleva predicare a questi uomini li radunava tutti

---

(150) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide,* in H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge,* cit., par. 17.

(151) G. RIZZARDI, *La «Cristologia» coranica di Guglielmo di Tripoli,* in *Teologia* 3 (1984), pp. 231-238.

(152) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.,* cap. XV.

(153) RICOLDO DI M.C., *op. cit.,* capp. III, X.

(154) GIOVANNI DI WALES, *op. cit.,* cap. I.

fuori della città e alla presenza di tutti, come se fosse affetto da mal caduco, si gettava a terra e con la bocca schiumante, gesticolando disordinatamente, steso sulla terra si rotolava per lungo tempo. Dopo un po' placava ogni convulsione delle membra e chiudeva gli occhi così da sembrare esanime. Dopo qualche tempo si alzava e annunciava alle tribù che erano state a lungo spettatrici, che da Dio gli era stato mandato l'angelo Gabriele, che gettandolo a terra, travagliandolo e tormentandolo nel corpo, come in estasi, gli ingiungeva di esporre le parole provenienti da Dio a coloro che veneravano gli idoli, al fine di trarli con zelo al culto di Dio » (155). Egli « si diede il nome di profeta e nunzio di Dio, nome che gli rimase fino ad oggi presso i saraceni ». Dicono infatti i saraceni di Maometto che « egli è il sigillo di tutti i profeti » (156). Come si può vedere Fidenzio non intende esaminare in profondità né la nozione di profeta, né il suo ruolo e neanche approfondire gli aspetti propri del profetismo di Maometto; insomma la questione teologica non gli interessa al fine di stimolare la coscienza cristiana alla scelta della crociata, a sopraffare il nemico saraceno, nemico anzitutto in senso politico, poi in senso religioso.

Il secondo aspetto dell'orientamento teologico riguarda i riferimenti cristologici e trinitari del Corano, nei confronti dei quali la sensibilità teologica cristiana si sente chiamata in causa in primo piano. Anche Fidenzio dedicherà al problema il capitolo XV del suo *Liber*, che prenderemo in considerazione.

C'è un atteggiamento uniforme presso gli scrittori latini nel sottolineare le differenze dogmatiche tra l'Islam e il cristianesimo. « Maometto ritiene Cristo santissimo e dotato di virtù al di sopra di ogni altro uomo. Maometto è chiaro nell'affermare la sua superiorità sopra gli uomini; lo chiama infatti 'verbo di Dio' e 'spirito di Dio'; ma ritiene del tutto ridicolo che sia chiamato, in verità, Dio ». Come Ricoldo (157), così anche Raimondo Lullo afferma che « i saraceni credono che il Signore nostro Gesù Cristo è il figlio di Dio, ma non credono che egli sia Dio. Credono che anche egli sia stato uomo migliore tra tutti quelli che furono, sono e saranno, che fu concepito per opera dello Spirito Santo e nato dalla vergine Maria » (158). Anche Fidenzio si unisce all'osservazione che i

---

(155) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. XIV.

(156) *Ivi.*

(157) RICOLDO DI M.C., *op. cit.*, cap. I.

(158) RAIMONDO LULLO, *De fine*, cit., Prol.

musulmani negano la filiazione divina di Cristo: « Di Cristo dicono che è figlio della Vergine e grande profeta, ma che è uomo e non Dio ».

L'unanimità tra gli scrittori sussiste anche nel rimarcare che i saraceni negano la Trinità: « I saraceni credono che Dio sia uno solo, pensano invece che noi crediamo che l'unico Dio sia diviso in tre parti (...), ritengono che noi crediamo che vi sono tre dèi distinti e che vi sia un solo Dio risultante da quelli » (159). Al pari di Raimondo Lullo, Ricoldo ribadisce: « Dio infatti è uno e semplice nella sua essenza, trino nelle persone. Questo avrebbe potuto dire semplicemente il Corano, se non avesse avuto timore di ammettere una divisione di persone e non una divisione a livello di essenza » (160). Fidenzio dal suo punto di vista annota che « essi negano la santa e indivisibile Trinità; professano che vi è un solo Dio, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili, e dicono che uno solo è il Dio, unico e vero, che non può essere moltiplicato, né ha consorte; e considerano con ostilità ciò che i cristiani dicono 'Trinità' » (161).

Similmente concorde è l'osservazione che i saraceni negano la morte di Gesù. Ricoldo, dopo aver messo in evidenza il fatto, ne prevede tutte le altre conseguenze teologiche: « Ma colui che nega la passione di Cristo, rinnega tutti i misteri della Chiesa, i quali derivano la loro efficacia dalla passione divina » (162); Ramon Marti, laconicamente, osserva che « Maometto, dopo 600 anni, senza essere stato testimone oculare delle cose accadute, si permise di dire e di scrivere che Gesù non è stato crocifisso » (163). Fidenzio con molta chiarezza scrive che « essi dicono anche che Cristo non soffrì, non morì e non fu sepolto, ma che solo apparentemente soffrì, morì e fu sepolto: non sia mai che Cristo abbia patito tali vergogne! » (164).

Una indagine teologica a livello di ragioni, di motivazioni sottostanti a queste negazioni di verità cristiane, viene condotta da Fidenzio, parimenti anche presso gli altri scrittori, con sfumature diverse. Ma mi sembra molto interessante riprendere per intero l'argomentazione di Fidenzio nel suo capitolo XV.

---

(159) *Ivi.*

(160) RICOLDO DI M.C., *op. cit.*, cap. XV.

(161) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. XV.

(162) RICOLDO DI M.C., *op. cit.*, cap. I.

(163) RAMON MARTI, *op. cit.*, p. 45.

(164) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. XV.

«Tra i saraceni regna la mancanza di fede. Infatti essi negano la santa ed indivisibile Trinità: professano che vi è un solo Dio, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili, e dicono che uno solo è il Dio unico e vero, che non può essere moltiplicato, né ha consorte; e considerano con ostilità ciò che i cristiani dicono Trinità.

Non capiscono infatti la fede dei cristiani e affermano che essi parlano della Trinità secondo una prospettiva umana, come se parlassero di tre divinità allo stesso modo in cui si parla di tre persone umane. Perciò essi chiamano i cristiani 'partecipi' per indicare il fatto che dividono Dio in parti, poiché il Padre rappresenta una parte, il Figlio un'altra parte, lo Spirito Santo un'altra parte ancora. Inoltre affermano che Dio non ha alcun principio. Ad un esame superficiale i saraceni sembrano parlare bene, ma non sia mai che un cristiano pensi o professi le convinzioni che essi attribuiscono ai cristiani; infatti i saraceni non fanno le dovute distinzioni, mentre i cristiani, distinguendo, dicono che nella divinità bisogna considerare l'essenza e le persone. Se il discorso riguarda l'essenza, i cristiani dicono che Dio è uno ed uno solo, perché non viene moltiplicato, dal momento che non vi sono molte divinità ma un solo Dio, unico e vero, onnipotente, onnisapiente, ottimo, non composto, semplicissimo, purissimo, incircoscrivibile ed immenso; molto meglio e molto di più sottilmente i cristiani colgono il concetto di Dio e meglio dei saraceni ne parlano; nessun vero uomo cristiano disse mai che esistono svariate divinità. Se invece si affronta il discorso di Dio riguardo alle persone, i cristiani credono e professano che in Dio ve ne sono tre: il Padre il Figlio e lo Spirito Santo; e queste persone non moltiplicano la divinità, ma ne conservano l'unità; infatti la divina essenza risiede intera nel Padre, intera nel Figlio, intera nello Spirito Santo; e ancora: il Padre possiede la divinità; la medesima e non un'altra, possiedono il Figlio e lo Spirito Santo dal momento che la divinità unitissima e semplicissima non può essere divisa. Di conseguenza è necessario che se una qualsiasi delle tre persone è Dio, così com'è vero, Dio non è un altro Dio, ma è il medesimo Dio: per cui il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio. E tuttavia uno solo è Dio dal momento che la divina sostanza non si moltiplica nelle sue ipostasi, come la specie umana si moltiplica nei suoi individui; per cui se dirò: Socrate è un uomo, Platone è un uomo, Cicerone è un uomo, ne consegue a rigore che Socrate, Platone, Cicerone sono tre uomini.

Infinitamente la divina sostanza eccelle su ogni altra creatura e il cui raffronto con Dio mette in luce più la differenza che la somiglianza, così come mostra il beato Dionisio nel *De mistica Theologia*; e sebbene si riferiscano a Dio anche attributi positivi, tuttavia sono più rispondenti al Suo carattere gli attributi negativi. Essi affermano anche che Cristo non è Dio o Figlio di Dio. Dicono che Dio non è generato né genera, ne ha figlio, ed accolgono molto male l'affermazione che Dio abbia un figlio.

Non comprendono infatti la generazione come deve essere compresa, ma la intendono al modo umano e carnale e, facendosi forti di queste affermazioni, condannano i cristiani dicendo che sono stolti ed empi, perché attribuiscono un figlio a Dio. Di Cristo dicono che è figlio della vergine e grande profeta, ma che è uomo e non Dio, per cui Maometto nel suo libro rappresenta gli angeli che parlano alla beata Vergine Maria e le dicono: 'O Maria, Dio ti ha scelta, ti ha resa pura e ti ha innalzata sopra tutte le donne. Dio ti ha annunciato che avrai un figlio, Gesù Cristo, grande in questo secolo e nel futuro, che dalla culla parlerà agli uomini e farà parte degli uomini santi'. Dice Maria: 'Come avrò un figlio se un uomo non mi ha toccato?'. Le fu risposto: 'Dio crea ciò che vuole. E Dio gli insegnerà il Libro, la Sapienza, il Decalogo, il Vangelo e lo invierà come profeta ai figli di Israele'. Poi parla della persona di Cristo dicendo: 'Curerò il cieco nato ed il lebbroso e risusciterò i morti al cenno di Dio'. Poi Maometto aggiunge a proposito di Cristo: 'La somiglianza di Gesù è come la somiglianza di Adamo con Dio'. Essi dicono anche che Cristo non soffrì, non morì, né fu sepolto, ma che solo apparentemente soffrì, morì e fu sepolto: non sia mai che Cristo abbia patito tali vergogne! ».

Ribadisce dunque Fidenzio che i saraceni « non capiscono la fede dei cristiani » e che « non fanno le dovute distinzioni » e ancora più avanti « non comprendono »; l'argomentazione è comune con Ricoldo che afferma: « non vogliono credere a questi misteri e neanche riescono a comprenderli » (165). Insiste Ricoldo nel dire: « Del resto egli stesso ha rifiutato il mistero dell'incarnazione perché non poteva comprenderlo e neanche poteva trattare circa le cose che nel Vangelo si dicevano riguardo a Cristo. Per la medesima motivazione non credette al mistero della Trinità; non poteva infatti accettare una distinzione di persone senza fare una distinzione a livello di essenza. E che c'è da meravigliarsi se un uomo carnale non percepisce i più grandi misteri di Dio? » (166). A proposito del pensiero dell'uno e dell'altro viene da chiederci: il motivo della non comprensione è la impreparazione metafisica o teologica, ovvero una insufficienza di fede? Ad osservare bene il testo e il contesto pare proprio che qui ci si riferisca piuttosto alla cultura teologica scolastica; è la componente della cultura e della teologia scolastica che interviene ad appesantire e a frapporsi come ostacolo al dialogo di fede.

La determinazione a pensare in questo modo proviene dalle diverse argomentazioni suggerite dai contemporanei: Guglielmo

(165) RICOLDO DI M.C., *op. cit.*, cap. II.

(166) ID., cap. XV.

di Tripoli, Raimondo Lullo ed anche da Ricoldo, sotto un'altra angolazione. « Ma se ci fossero alcuni uomini valenti che mostrassero a loro e documentassero cosa sia per noi la vera incarnazione, come voi già la conoscete e come spiegai in altri miei molti opuscoli, attraverso tale procedimento si potrebbe portarli alla fede (...). Dunque se essi fossero bene informati sulle precise modalità del nostro credere, soprattutto riguardo alla somma Trinità di Dio, e sapessero che riguardo ad essa noi adduciamo a conferma delle ragioni così probanti che l'intelletto umano non può provarne il contrario (...), allora essi si determinerebbero a credere anche nella beatissima Trinità di Dio, soprattutto gli uomini di pensiero » (167). Analogicamente si esprime Guglielmo di Tripoli, con un vocabolario più pastorale, con quel suo dire: « quando ascoltano che... », oppure: « quando sentono parlare del mistero della divina e deificante Trinità... », ovvero: « Si stupiscono quando sentono parlare... »; una opportuna catechesi sui misteri della fede, con le distinzioni di una buona teologia scolastica, induce i saraceni « ad entrare nell'ovile di Dio », tanto che « colui che ha detto e scritto queste cose, per grazia di Dio, ne ha già battezzati più di mille » (168).

Lo stesso Ricoldo, con l'indicazione di un procedimento di amplificazione del significato dei termini della cristologia coranica, che potenzialmente includono il senso evangelico, pare suggerire che il tutto si risolva in una questione di carattere intellettivo e di comprensione (169).

Ma il vero problema teologico, consistente nell'analisi dei contenuti teologici del vocabolario cristologico coranico, sfugge a Fidenzio, come del resto a Guglielmo di Tripoli e a Lullo; ma questo è l'unico, vero e proficuo discorso teologico da fare nell'accostare il cristianesimo e l'Islam. Soltanto per questa via è possibile verificare se le due cristologie, cristiana e coranica, sono nella medesima prospettiva teologica e non solo in una sintonia a livello terminologico. Soltanto mediante una indagine a livello teologico dei termini (verbo di Dio, servo di Dio, figlio di Maria, spirito di Dio) è possibile distinguere essenzialmente le due economie, l'una « teocentrica », quella islamica, l'altra « cristocentrica », quella cristiana. Diversamente o per ansia pastorale o per superficialità si rischia di stabilire arbitrariamente i confini terminali delle due religioni.

---

(167) RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, *Contra saracenos.*

(168) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, par. 51-53.

(169) RICOLDO DI M.C., cap. XV.

Quello che è sfuggito, almeno a livello di problematica, a Fidenzio non è passato inosservato per Ricoldo, che sottopone i saraceni al lavoro di verifica concettuale teologica dei termini della loro « cristologia » (170).

Ma ciò ci conferma ancora una volta nella certezza che l'intendimento primo di Fidenzio non era né la vera e profonda conoscenza della « economia » religiosa islamica, né tanto meno la precisa cognizione dei termini della « cristologia » coranica. L'immagine della « economia » islamica che egli offre è dunque estremamente superficiale o perlomeno al servizio di un piano preciso: sfigurare davanti agli occhi dei cristiani, sollecitati alla partecipazione alla crociata, lo sconosciuto sistema religioso islamico.

A questo punto diviene significativo e comprensibile, giustificato per altro dal contesto storico-ecclesiale contemporaneo, il rilevare gli aspetti « mostruosi » dell'Islam descritti dalla penna di Fidenzio.

Dopo aver definito la legge saracena « una terza legge quasi ricavata dalle altre due, vale a dire da quella evangelica e da quella mosaica », « poiché la legge cristiana è rigorosa e poiché sapeva che gli uomini di quelle parti non si sarebbero facilmente sottomessi a seguire la legge evangelica e allo stesso modo non sarebbero divenuti facilmente giudei non avendo per questi simpatia » (171), egli dipinge a forti tinte la violenza della costrizione messa in atto da Maometto, il quale « prese ad usare violenza e ad opprimere gli uomini, affinché quelli che non volevano accettare di loro spontanea volontà la sua legge inventata, fossero costretti ad accoglierla con la spada e la violenza » (172). Non solo Maometto ma anche « i saraceni sono enormemente crudeli; infatti perseguitano con estrema durezza i cristiani che odiano (...). Distruggono le chiese e le radono al suolo; talvolta decidono che alcune di queste divengano i loro luoghi di preghiera e non permettono che i cristiani vi entrino. Sono assetati del sangue dei cristiani, ne versano volentieri e quando li uccidono, ritengono di sacrificare in questo modo a Dio (...). Spesso fanno scempio dei cadaveri dei cristiani, infatti li decapitano e scorticano la testa di coloro che hanno capelli lunghi, fanno seccare il cuoio capelluto e lo pongono sulla sommità delle loro lance ostentandolo come

---

(170) ID., cap. IX.

(171) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. XIV.

(172) *Ivi.*

insegna o vessillo a vergogna e ludibrio dei cristiani; questo l'ho visto con i miei occhi. Con le loro stesse unghie strappano dai corpi dei cristiani morti sottili strisce di pelle lunghe da una mano all'altra, passando per le spalle e da queste ricavano corde per i loro archi. Inoltre sventrano i cadaveri e ne tolgono il fiele che utilizzano a scopo medicinale » (173). La descrizione dei vizi dei saraceni continua: nel capitolo XVIII si mette a nudo la loro avidità, nel capitolo XIX la loro malizia, nel capitolo XXI il tradimento della parola data, e nel capitolo XVI la loro immoralità. Questo testo sulla immoralità dei saraceni è unico nel contesto delle controversie latine per il suo tono grave e ne riportiamo pertanto uno stralcio.

> « La vergogna della lussuria è tanto grande tra i saraceni che a fatica può essere descritta. Infatti dalla pianta del piede fino al capo sono immersi nel fango e non vi è in essi traccia di moralità.
>
> Poiché il loro profeta fu turpe, concesse ai saraceni ogni turpitudine, per cui disse nel suo Corano: 'Unitevi in nozze con coloro che vi piacciono, due, tre, quattro volte'. Permise infatti che ciascuno potesse avere quattro mogli. Nel medesimo libro poco dopo aggiunge: 'Se temete (di diventare ingiusti sposandone molte) abbiate una sola moglie e tante concubine quante ne possiede la vostra mano destra; questa è la cosa più facile'. 'Avvicinatevi, dice, alle vostre mogli. Le vostre mogli sono come vigne. Prendetele dunque come vi piacerà. Nella notte del vostro digiuno vi è lecito dilettarvi con le vostre mogli. Esse sono per voi come vesti e voi allo stesso modo per loro. Questo vi è permesso e vi è perdonato'. Egli ha concesso anche di dare alle proprie mogli il libello del ripudio. 'Ripudiare due volte è lecito, ma se qualcuno ripudierà sua moglie, non gli è lecito in seguito avvicinarla finché non sposi un altro uomo e con lui si unisca; in seguito a questo non gli sarà proibito unirsi di nuovo in matrimonio con lei'. Poi il falso profeta concesse ai suoi di fornicare, dichiarandolo nel suo Corano: 'Non vi sarà proibito avere contatti con una donna, se le sarà pagata la dovuta mercede'. Oltre alle suddette sconcezze, i saraceni ne praticano molte altre peggiori di queste, di cui non faccio qui menzione perché commettono turpitudini tante e tali che è vergognoso persino parlarne. Aggiungo anche questo, che essi commettono tali delitti carnali da essere degni di morte, come un tempo lo furono i cittadini di Sodoma e Gomorra.
>
> Ed in mancanza di altri motivi, basterebbero questi perché i cristiani sentissero il dovere di combattere contro di loro e di purificare così la terra. Certamente contro uomini così scellerati

---

(173) ID., cap. XVII.

parla il beato Paolo quando dice: 'Perciò coloro che fanno tali cose sono degni di morte e non solo coloro che le fanno ma anche coloro che consentono che essi le facciano'».

L'opera di consulenza tattico-militare offerta da Fidenzio da Padova al concilio II di Lione, agli occhi dell'uomo di Chiesa di oggi incomprensibile e inconcepibile, ha una sua motivazione spirituale recondita, che è quella notificata da Umberto di Romans in quella sua laconica espressione: « l'impresa della Chiesa contro i saraceni è la più grande opera in campo di fede ». Non si giustificherebbe diversamente una passione quasi apostolica nel curare una impresa militare capitanata dalla Chiesa stessa; Fidenzio è un buon soldato al servizio del « capo e principe di tutta la cristianità ». Dal punto di vista storico-ecclesiale egli è dunque il simbolo di una porzione di Chiesa della seconda metà del secolo XIII, quella preoccupata della cattolicità della Chiesa, impaurita dalla avanzata espansionistica dei saraceni, presa dall'ardore di riconquistare i luoghi di Cristo Salvatore. Le forti motivazioni ideologiche fecero passare in secondo ordine le responsabilità morali della guerra e del sacrificio immane di vite umane e misconoscere la reale configurazione religiosa e etica della « economia islamica ». Piano militare e schermaglia controversistica costituivano due artifizi dell'unica impresa.

Dal punto di vista teologico, Fidenzio è il simbolo della controversia cristiano-islamica, scarsamente impegnata o culturalmente impedita a porre questioni teologicamente critiche. Da una parte, la mancata conoscenza critica delle fonti islamiche e il vizio di attingere a fonti di informazione orali leggendarie; dall'altra, la comune tendenza a interpretare l'Islam in riferimento al quadro storico delle eresie cristiane (Fidenzio insinua che « Maometto divenne cristiano nestoriano »), generano una precomprensione dell'Islam e vietano la sufficiente distanziazione delle due « economie », quella cristiana e quella islamica.

Fidenzio, che non intende sviluppare direttamente osservazioni teologiche, dato il carattere profano del suo scritto, nel quale la controversia occupa solo 9 dei 94 capitoli, non fa che ripercorrere le piste già tracciate dalla tradizione latina.

GIUSEPPE RIZZARDI

IL SACERDOZIO IN SCHEEBEN (*)

Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) vive in un momento di forte crisi della teologia. L'*Aufklärung*, con la sua pretesa di tutto sottoporre al lume di una ragione che rinunzia pregiudizialmente (e — in definitiva — irrazionalmente) ad accogliere un lume superiore ad essa, ha devastato il terreno degli studi teologici. La teologia diventa una scienza umana. La dogmatica in particolare si dissolve in una eterogenea enciclopedia di discipline teologiche che spezzano l'unità della « Sacra Doctrina », così come l'avevano intesa i grandi teologi del Medioevo. La boria della ragione astratta si esprime in un altezzoso disprezzo del passato, in particolare della Scolastica, considerata (senza essere conosciuta adeguatamente) come prodotto di uno spirito infantile e acritico.

La tradizione scolastica di quel tempo, in verità, si presenta spesso come assai impoverita, contaminata come è essa stessa dal razionalismo di Cartesio, Leibniz e Wolff.

In campo protestante soprattutto l'influsso dello spirito del tempo è prepotente. Il metodo storico-critico assunto come ultimo criterio assoluto produce una rincorsa alla vera, storica

---

(*) Mi servirò, per questo studio, dell'edizione critica delle opere principali di Scheeben curata da J. Höfer: *Gesammelte Schriften*, 8 voll. (Herder, Friburgo i. B. 1941-1967). I titoli saranno così abbreviati: *Die Mysterien des Christentums* = MC; *Handbuch der katholischen Dogmatik* = KD. I numeri che seguono la sigla si riferiscono alle pagine per i *Mysterien* e al tomo e ai numeri marginali per la *Dogmatik*. Per le citazioni dai *Mysterien* utilizzerò anche la traduzione italiana di P. Innocenzo Gorlani (Morcelliana, Brescia 1960[3]), modificandola però in diversi punti.

persona di Gesù, che però continuamente sfugge. I documenti sacri, trattati alla stregua di semplici testi umani, si dissolvono nelle mani dei critici facendosi sempre più enigmatici. La « scienza » anziché produrre un *consensus* di fondo a garanzia del suo dominio dell'oggetto, si frantuma — come davanti ad un oggetto più grande di lei — in una ridda di tesi contrastanti ed escludentisi. La persona di Gesù anziché profilarsi sempre più concreta e viva all'orizzonte, sfugge, si allontana, si dissolve.

Purtroppo, soprattutto in Germania, la teologia del periodo illuministico dipende quasi interamente dalla cultura protestante. Non sono ormai, come in passato, in gioco uno o più dogmi della fede. E' della sopravvivenza di tutto il fondamento e l'edificio della fede che si tratta.

La reazione cattolica si muove partendo da due fondamentali ispirazioni. L'una è quella che pretende di combattere le deviazioni del tempo assumendo lo spirito del tempo. Pretende, facendo suoi i principi idealistici, di mettere al riparo la fede dalle negazioni che discendono logicamente da questi principi. Abbiamo così i tentativi di Georg Hermes, di Anton Günther e Jakob Frohschammer. Ma più che di una difesa si tratta di una capitolazione e il risultato non è più una teologia, ma una filosofia della religione.

L'altra ispirazione è quella romantica che si presenta come una vigorosa reazione al freddo razionalismo illuministico con la sua rivalutazione delle categorie della vita e della storia. Una vera passione del Medioevo conduce alla riscoperta delle luci che si celano nei « secoli bui ». Ma in questa linea la confusione dottrinale è grande e la conoscenza che molti degli uomini che si muovono in questo senso hanno, per esempio, di un san Tommaso è molto superficiale. Una strada è però aperta per riannodare vitalmente i legami spezzati col passato e in particolare con la tradizione scolastica (1).

È in questo panorama che si situa lo sforzo intellettuale di Scheeben (« la plus belle fleur du parti ultramontain ») (2) con un suo progetto originale (ma antico...) di rinnovamento teologico. Una volta sottolineata potentemente la profonda u-

---

(1) Per una sintetica esposizione del quadro culturale in cui si sviluppò l'opera di Scheeben cfr. F.S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M.J. Scheeben e S. Tommaso* (Il Messaggero di S. Antonio, Padova 1956) pp. XVI-XXXIV. Visione approfondita in: K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Benno Filser, Augsburg 1926).

(2) Così E. HOCEDEZ, cit. in Pancheri, *op. cit.*, p. XLII.

nità (3) e la finalità insieme speculativa e *pratica* della teologia: essa « giudica e conosce tutte le cose da principi altissimi e certissimi, dalle loro cause profonde e remote e dal loro fine più elevato. Considera il tempo soltanto nelle ragioni eterne, secondo l'eterno piano di Dio e la sua destinazione ad essere assunto nell'eternità divina. A colui che la possiede manifesta il proprio fine ultimo e sublime indicandogli nello stesso tempo la via per pervenirvi. Lo istruisce perché possa vivere in modo saggio e sapiente: gli manifesta il bene sommo perché possa godere anche in questa vita della dolcezza delle cose celesti. Per questa ragione è, come nessun'altra, una "sapida scientia"» (4), fissa scultoreamente i principi del rinnovamento teologico a cui si manterrà sempre fedele: occorre al teologo « un attaccamento fedele e incondizionato agli immutabili fondamenti della fede, un leale riconoscimento e la retta utilizzazione dei risultati già acquisiti, una devota sottomissione alla autorità ecclesiastica, prudenza nell'uso dei mezzi e delle cognizioni che non provengono dalla Chiesa... » (5).

Pur essendo uno studioso, e nel senso più stretto della parola, mantiene sempre un intimo contatto con la vita, tanto che, dopo anni di studio, scrive: « La scienza ha perduto per me ogni attrattiva, dopo che ho cominciato a vivere la vita del pulpito e della istruzione dei bambini » (6). Questo fa sì che, pur utilizzando per la sua speculazione una letteratura sterminata e dando prova di una erudizione fuori dal comune, il suo pensiero non sia mai libresco, ma lasci trasparire la freschezza della realtà e spinga ad amare e a vivere le cose che descrive » (7).

Nell'utilizzo delle fonti sembra quasi far sua propria la re-

---

(3) La frammentazione è uno dei risultati più deleteri del razionalismo in campo teologico. « Come si causa confusione quando si insegna la geografia con carte troppo specializzate, trascurando di far vedere sul mappamondo la posizione reciproca dei paesi (si può infatti aver l'illusione che la Danimarca per es. sia grande come la Germania), così le minuzie disturbano il discorso religioso se la categoria della totalità non dà l'orientamento dappertutto, almeno indirettamente» (S. KIERKEGAARD, *Postilla non scientifica*, cit. in C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973², p. 76).

(4) MC 668.

(5) KD I, 1025.

(6) Cit. in Pancheri, *op. cit.*, p. XLI.

(7) Pio XI lo ha additato come modello insieme di teologo, di combattente per la Chiesa e di pia vita cristiana, qualificando la sua teologia come «profonda, ascetica e pia». Cfr. l'allocuzione in occasione del centenario di Scheeben il 10 marzo 1935: *Discorsi di Pio XI*, vol. III (SEI, Torino 1961) pp. 273-274.

gola undicesima « per sentire nella Chiesa » di sant'Ignazio (8): innanzi tutto san Tommaso, poi « la vera e primitiva scuola francescana, che è rappresentata così degnamente da Alessandro di Hales e da san Bonaventura » (9) e un grande amore per i Padri, soprattutto i Padri greci.

Qui ci limitiamo a seguire, in modo sintetico, Scheeben teologo del sacerdozio. Anche qui la vita ha accompagnato la dottrina: il sacerdozio è stato per il nostro teologo una realtà profondamente vissuta oltre che studiata. « Sacerdote modestissimo ed esemplare, non si rifiutava mai di prendere parte attiva al ministero apostolico nelle parrocchie con zelo e dedizione illimitata » (10).

La reazione contro l'illuminismo e il razionalismo fa sì che la preoccupazione fondamentale di Scheeben sia quella del *mistero.* Il sacerdozio sarà dunque per lui, prima ancora che sacerdozio di misteri (« ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » *1 Cor* 4, 1), mistero esso stesso. Profondamente radicato nell'ordine soprannaturale e nella persona e missione di Cristo.

Così come Cristo « si presenta alla creatura non come semplice plenipotenziario che viene inviato solo con una autorità delegata, ma come qualcuno che rappresenta personalmente Dio, unto come portatore dell'efficacia divina mediante l'unzione della natura e dell'essenza divina » (11), anche il sacerdote non è soltanto un rappresentante di Cristo o un delegato della comunità, ma un *unto,* un partecipante della stessa unzione di Cristo, un portatore dell'efficacia del mistero di Cristo attraverso il carattere sacramentale. Qualcuno che agisce « in persona Christi », non come un semplice delegato, ma come identificato misticamente con lui. Potremmo anche dire (ma l'espressione non è di Scheeben) « sacramento di Cristo ».

Ecco qui anticipato un elemento fondamentale della costruzione teologica scheebeniana: il carattere sacerdotale come partecipazione alla grazia dell'unione ipostatica. È l'assoluto cristocentrismo del sacerdozio.

Nel nostro autore non abbiamo una trattazione *ex professo* dell'ordine e del sacerdozio. Né nella *Handbuch der katho-*

---

(8) *Esercizi spirituali,* n. 363.

(9) KD I, *Vorrede des Verfassers,* p. XXXIV.

(10) M. GRABMANN, *Scheeben theologisches Lebenswerk,* in: *Gesammelte Schriften* I, cit., p. XXVI.

(11) MC 339.

lischen Dogmatik (incompleto), né nei *Mysterien des Christentums* (la grande opera di sintesi).

Non manca però una visione ampia e articolata del sacerdozio, tale da costituire la materia di un trattato. Non potrebbe mancare nell'uomo di sintesi, per cui la ricerca del *nexus mysteriorum inter se* è uno degli elementi caratterizzanti. Il mistero del sacerdozio è presente come inserito nell'ambito più vasto della grande sintesi del teologo renano. Soprattutto nella trattazione del mistero di Cristo. Il sacerdozio di Cristo è il *sacerdozio perfettissimo.* È l'archetipo di ogni sacerdozio. Volendo guardare le cose dall'alto è di lì che bisogna incominciare.

Il sacerdozio perfettissimo di Cristo

Cristo è il mediatore (*Eb* 8,6; 9,15; 12,24) e, in quanto mediatore, è sacerdote. Il sacerdozio è — in Scheeben — tutto inscritto nella nozione di mediazione.

« Tutta la mediazione di Cristo non è in fondo altro che un sacerdozio, così come anche il sacerdozio non è altro che una mediazione fra Dio e gli uomini » (12).

Anche il sacerdozio naturale si trova radicato nella simultanea corporeità e spiritualità dell'uomo, che lo pone come anello di congiunzione fra il mondo corporeo e il mondo spirituale. « Così come Dio è il fine intrinseco di tutte le creature al di fuori di lui, in modo tale che esse sono legate a lui secondo tutto il loro essere e raggiungono la loro ultima consacrazione e perfezione soltanto ordinandosi a lui, così lo spirito è nell'uomo il fine intrinseco innanzi tutto del suo stesso corpo, che esiste secondo tutto il suo essere per lui e raggiunge in lui la sua consacrazione e perfezione. Essendo però il corpo dell'uomo l'organismo più elevato di tutto il mondo corporeo, così, in lui e per lui, il mondo corporeo è intimamente legato allo spirito umano. Così lo spirito umano dà al mondo corporeo la sua consacrazione e la sua perfezione, cioè il suo ordine a Dio come suo ultimo fine. In questo modo l'uomo è il dominatore del mondo corporeo e anche il suo sacerdote, elevandolo con sé a Dio e consacrandolo a lui. Il rapporto del mondo corporeo con l'angelo è qualcosa di soltanto esteriore, perché non c'è fra di essi altro legame che quello di un principio e

(12) MC 341.

un fine comuni. Un legame intimo lo si ritrova soltanto nell'uomo » (13).

Questa mediazione naturale trova il suo perfezionamento soprannaturale nella mediazione di Cristo, radicata nel mistero dell'Incarnazione. Abbiamo già visto come la mediazione di

---

(13) KD III, 351. Quello di «Mediatore» e «mediazione» è un principio rivelato che riveste per Scheeben una grandissima importanza architettonica. Esso guida tutta la concezione della Redenzione e dell'ordine sacramentale. Il legame fra « mediazione » e « sacramentalità » è nettissimo. La sacramentalità è, per Scheeben, «la reale congiunzione del soprannaturale col naturale-corporeo» (MC 466). Essa si fonda sul fatto che « proprio la natura materiale, altrimenti atta a distogliere lo spirito dalla sua naturale altezza, è stata elevata mediante l'Incarnazione talmente in alto, da poter cooperare colla forza di Dio all'elevazione soprannaturale dello spirito» (MC 465). Il fondamento è dunque l'Incarnazione: « Se il cristianesimo è, in tutto il suo fondamento, sacramentale e se proprio questa sacramentalità ce lo rivela in tutta la grandezza del suo essere soprannaturale e misterioso, allora deve portare con sé un carattere sacramentale anche tutto l'edificio che si innalza su questo fondamento. Se il Figlio di Dio si è fatto prossimo all'umanità in una carne visibile e ha dispiegato la sua meravigliosa forza in questa carne, allora si deve esprimere sacramentalmente anche la sua continua presenza quaggiù, la sua unione sostanziale con tutta l'umanità, così come tutta la sua efficacia soprannaturale. Altrimenti l'edificio non corrisponderebbe al suo fondamento, l'albero si svilupperebbe in modo diverso dall'idea e tendenza racchiusa nelle sue radici» (MC 465). Il concetto di mediazione-sacramentalità è poi in stretta correlazione col concetto di maternità. La madre, come vedremo anche in seguito, è proprio il legame, la mediazione corporea, fra il padre e il figlio. Così la Chiesa, con tutto il suo organismo sacramentale che ha come scopo che gli uomini diventino figli di Dio nel Figlio fatto uomo, è Madre. Il sacerdozio — e qui sta forse il punto di maggiore originalità di Scheeben su questo tema — è strumento ed espressione della maternità ecclesiastica. Ovviamente, l'analogia mariana guida tutto lo sviluppo speculativo di questo concetto.

Scheeben stabilisce anche una relazione fra Maria e l'uso di ragione (cfr. MC 655 ss. e 662 ss.). Vediamo qui come, concependo l'uso di ragione come mediazione, lo sottrae al rischio razionalistico senza dissolverlo. Abbiamo qui forse uno degli elementi più profondi per una risposta esaustiva alla pretesa gnostica. La ragione è infatti medio fra due poli. « Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum» (S. Tommaso, *Sum. Theol.* II-II, q. 8, a. 1, ad 2). Ha un punto di partenza costituito dai primi principi e un punto di tensione che è la visione beatifica. L'intelletto ha un primato sulla ragione come facoltà dell'intuizione dei primi principi e potenza cui compete la visione di Dio. La ragione tuttavia tende alla visione e serve ad essa. Visione intellettuale che si trova, in qualche modo, anticipata nella fede e nella contemplazione. Visione non ottenibile con la forza intrinseca dell'intelletto, ma data da un Intelletto divino: «Nella tua luce vedremo la luce» (*Sal* 36, 10). Così come l'intuizione dei primi principi è, in certo senso, *data* col lume intellettuale naturale, «la luce vera, *che illumina* ogni uomo» (*Gv* 1, 9). In questo modo la ragione si trova al riparo da ogni tentazione di fondazione assoluta del sapere. La «Voraussetzungslosigkeit», intesa in senso assoluto, è semplicemente voler mediare fra nulla.

Cristo non sia quella di un semplice rappresentante, ma di un unto con l'unzione della natura divina per essere il portatore dell'onnipotenza di Dio.

Da questo fondamento ontologico si dipartono delle funzioni. La mediazione di Cristo nasce da una missione che si concretizza in funzioni determinate. « Mediante l'unzione della divinità e la sua uscita dal Padre è chiamato ad essere profeta, cioè mediatore di una illuminazione soprannaturale; sacerdote, cioè mediatore di una grazia soprannaturale; re, cioè mediatore del Regno soprannaturale e divino » (14).

Queste funzioni, obbedendo alla logica della mediazione, comportano non soltanto un movimento discendente, ma anche ascendente. « Così come rappresenta Dio presso gli uomini come profeta, sacerdote e re, così rappresenta anche gli uomini presso Dio come un profeta che, al loro posto, canta quella lode di Dio che è a loro impossibile cantare; come un sacerdote che dà a Dio il massimo tributo che loro non possono assolvere; come un re infine che, al loro posto e attraverso di essi, presta a Dio il nobile e libero servizio di un figlio » (15).

La funzione sacerdotale, profetica e regale, non si trovano tutte sullo stesso piano, ma si concentrano in quella del sacerdozio, cioè — come abbiamo visto — nella funzione di trasmissione della grazia (senso discendente) e di prestazione a Dio del tributo di lode e di servizio da parte della creatura (senso ascendente).

« Se egli ci porta la grazia divina, è allora perfettamente comprensibile che ci comunichi anche, come profeta, la luce della verità che è racchiusa in questa grazia, luce che permette di riconoscere la stessa grazia e il suo autore; è comprensibile che, come re, fondi e governi il regno soprannaturale di Dio, che non è altro che il regno della grazia. D'altra parte, se lui solo è in grado di pagare a Dio un tributo degno di lui, lui, e lui solo, sarà in grado di prestare a Dio la lode e l'obbedienza che la sua infinita perfezione richiede » (16).

Nell'esercizio del sacerdozio di Cristo, poi, a sua volta, abbiamo un gesto centrale: il sacrificio della croce. A questo gesto tende tutta la funzione mediatrice di Cristo, esso costitui-

---

(14) MC 340.

(15) *Ibidem.*

(16) MC 341.

sce il suo culmine, in modo tale che ogni accadimento ulteriore non può essere concepito che come *consummatio*, perfezionamento del sacrificio della croce. « Non un perfezionamento intrinseco, come se il valore e la forza del sacrificio della croce fosse completato o aumentato, bensì un perfezionamento estrinseco mediante atti che realizzano in modo completo e universale i fini intesi col sacrificio della croce e debbono intrattenere nel tempo e far valere la sua stessa forza » (17).

Questa *consummatio* si realizza nell'attività del sacerdozio celeste ed eterno (« secondo l'ordine di Melchisedech ») di Cristo (18), attività che continua ad avere una ripercussione, una efficacia terrena, in quanto Cristo « attraverso i suoi organi sacerdotali continua veramente a porre atti consacratori e sacrificali in seno alla sua Chiesa, perché lui stesso si fa sacrificio della Chiesa e associa la Chiesa nel sacrificio di sé stesso ». Attività sacrificale che è nello stesso tempo « la ripresentazione visibile simbolico-reale del sacrificio della croce — che perdura nel sacrificio celeste — nella Chiesa terrena come applicazione della forza meritoria che vi si trova racchiusa e la più perfetta realizzazione della tensione della Chiesa nell'offrire, anche da parte sua, il sacrificio di Cristo come sacrificio del suo capo e fratello maggiore, per diventare, in unione con questo sacrificio e in forza di questo sacrificio, una perfetta vittima di adorazione e di ringraziamento » (19).

Dunque, se tutta l'attività mediatrice di Cristo è, nella sua essenza, sacerdotale e quindi sacrificale, anche l'attività ecclesiastica per cui si esprime la sua continuità terrena, sarà fondamentalmente sacerdotale - sacrificale. Anche la funzione profetica (abbiamo già visto che la rivelazione è ricondotta alla grazia) non sfugge a questa logica conseguenza: « per l'apostolo (*Rm* 15, 16) è talmente evidente che la trasmissione di ogni grazia è agire sacrificale, cioè consacratorio (*ierourghéin*) che anche la predicazione evangelica, che serve alla trasmissione

---

(17) KD V/2, 1493.

(18) Scheeben commenta lungamente il significato del « sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedech » di Cristo, così come viene esposto nella lettera agli Ebrei, contrapponendolo al sacerdozio di Aronne dell'antica Alleanza. Cfr. KD V/2, 1457 ss. e 1492 ss. Scheeben parla della posizione di certi protestanti che riducono il sacerdozio di Cristo solo al cielo, negando il suo esercizio terreno. In terra Cristo sarebbe stato sacerdote solo al modo di Aronne. In realtà gli stadi del sacerdozio eterno di Cristo sono due: quello terreno e quello celeste. Cfr. *Ibid.* 1467-1469.

(19) *Ibid.* 1507.

della grazia, è considerata da lui tale » (20), mentre la funzione regale è esercizio di regalità sacerdotale che comporta soprattutto l'amministrazione e la distribuzione dei beni soprannaturali..

Il sacerdozio di Cristo è il sacerdozio perfettissimo, che porta a compimento il sacerdozio dell'Antico Testamento e quello naturale, lasciando dopo di sé soltanto la possibilità della partecipazione al suo unico e completo sacerdozio eterno.

Questa perfezione si ritrova innanzi tutto nel fatto che Cristo *rappresenta* nel modo più perfetto e Dio e il popolo. Infatti nella misura in cui « si sacrifica mediante "lo Spirito eterno" (21) come il suo proprio Spirito, appare come un servitore di Dio, che è essenzialmente uno con Dio stesso e la cui attività sacrificale è talmente essenzialmente configurata al suo Principio che, non soltanto deve essere gradita a Dio e da lui accettata, ma porta in sé stessa questa accettazione. C'è di più: in forza di questa unità con Dio, Cristo rappresenta Dio nel suo sacrificio in modo tale che lo spargimento del suo sangue divino in nome degli uomini per la gloria di Dio è anche, insieme, un dono di questo sangue da parte di Dio per la salvezza degli uomini e, sotto questo aspetto, tipo, pegno e mezzo del dono dello Spirito Santo » (22).

La perfetta rappresentanza di Cristo va naturalmente anche in senso ascendente: « Cristo rappresenta, mentre offre sé stesso, anche il popolo, proprio come vittima e sacrificatore, in modo tale che questo viene sacrificato e sacrifica in lui e per lui » (23). Mentre il sommo sacerdote nel giorno dell'espiazione riceveva dal popolo, uccideva e sacrificava una vittima a nome dello stesso popolo, la rappresentanza di Cristo si fa perfettissima rispetto a questa, che è ancora esterna e simbolico-legale. Egli infatti *sacrifica sé stesso per il popolo.* « Il suo dono sacrificale, cioè la sua carne umana, è certamente un dono che gli è stato dato dal popolo e che lui ha dal popolo accettato,

---

(20) *Ibid.* 1510.

(21) Cfr. *Eb* 9, 14: Cristo « con uno Spirito eterno (*diá pnéumatos aioríou*) offrì sé stesso senza macchia a Dio ».

(22) Questa profonda intuizione si trova corroborata esegeticamente dall'interpretazione di coloro che colgono nell'espressione *parédokeu to pnéuma* (*Gv* 19, 30) il dono dello Spirito Santo sgorgante dalla croce. Le conseguenze per la spiritualità sacerdotale sono enormi, la partecipazione alla Croce, sacramentale e esistenziale, essendo sempre tipo, pegno e mezzo del dono dello Spirito che è tutta l'opera di santificazione del sacerdote, cioè l'opera del sacerdote « tout court ». Il sacerdote risulta ancora più chiaramente come l'« uomo della Croce ».

(23) KD V/2, 1480-1481.

ma è anche un dono che è vero e omogeneo e nello stesso tempo sublime frutto del popolo e che rappresenta così in un modo realistico e vitale questo stesso popolo. È un dono che non è offerto da un singolo uomo o da un singolo popolo per sé stesso, si tratta piuttosto di un frutto comune di tutta la umanità che rappresenta tutta la natura umana. È un dono infine che non gli si appropria dall'esterno, ma che diventa — mediante l'assunzione nella sua persona — sua intimissima proprietà e, mediante l'assunzione in lui, tutta l'umanità viene incorporata a lui come a suo capo» (24).

Per fondare nella tradizione queste sue affermazioni, Scheeben adduce, fra tanti altri passi patristici, anche queste splendide parole di san Leone Magno: « Singulares in singulis (sc. martyribus) mortes fuerunt, nec alterius quisquam debitum suo funere solvit, cum inter filios hominum solus Jesus Christus extiterit, in quo omnes crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes etiam sunt resuscitati» (25).

La perfezione del sacerdozio di Cristo può essere colta anche a partire dal particolare modo in cui, nel suo sacrificio, si realizza l'immutazione sacrificale. Essa non avviene, come nei sacrifici naturali e dell'antica legge, mediante un agente esterno, ma direttamente attraverso la sua volontà. Questa osservazione ci fa anche cogliere il valore intrinsecamente spirituale del reale e fisico sacrificio di Cristo e dà ragione del carattere spirituale dei sacrifici simbolico-reali che da esso dipendono. Nell'economia dell'Antico Testamento il sacerdote, come il laico d'altra parte, non poteva influire sulla vittima diversamente che con forze materiali e mezzi materiali (coltello, fuoco), in modo tale che questa conservava il suo valore naturale, e, a parte l'ordinazione simbolica, non esercitava nessun influsso soprannaturale. La morte inflitta è morte definitiva, senza che nella vittima così trattata rimanga un qualche principio vitale. Ben diversamente vanno le cose nel sacrificio di Cristo. Esso ha nel suo principio, nella sua forma e nella sua efficacia un carattere spirituale (26). Anche se, in quanto sacrificio cruento, sulla croce Cristo ha ricevuto l'influsso di agenti materiali, non

---

(24) *Ibid.* 1482.

(25) *Sermo 4 de pass.*, cit.: *Ibid.* 1483.

(26) Ecco la ragione del carattere di sacrificio spirituale dell'Eucaristia. Non tanto perché sacramentale-anamnestico, quanto perché identico nella sua essenza col sacrificio della croce, che è intrinsecamente spirituale. Potremmo dunque dire rovesciando il rapporto, che l'Eucaristia è sacramentale perché spirituale e non spirituale perché sacramentale.

è stato però in virtù di questi agenti che si è realizzato il sacrificio.

« Un tale carattere [di sacrificio spirituale] gli compete non soltanto perché, come per i martiri, Cristo ha patito volontariamente o a maggior ragione perché ha autorizzato questo patire di propria autorità, come se per Cristo il dono della propria vita nella morte fosse consistito soltanto nel fatto che si è lasciato togliere la vita e dare la morte. In realtà l'autosacrificio come effettivo compimento dell'offerta del suo sangue e della sua vita fu compiuto da Cristo con il positivo e diretto potere spirituale della sua volontà sul suo sangue e la sua vita, potere che è nello stesso tempo legale e fisico. In virtù di questo potere egli lasciò liberi di agire gli agenti esterni e dispose in modo così efficace della sua vita che egli stesso la "pose" (*Is* 53,10; cfr. *Gv* 10,17) e la versò attivamente con il suo sangue, cioè "si vuotò" di essa (*Is* 53,10) » (27).

Spirituale nel suo principio, che è quello della sua volontà (qui sacerdote e vittima coincidono); nella sua forma, che è quella dell'influsso diretto e positivo sulla vita; lo è anche nella sua efficacia: « Cristo dà la sua vita proprio perché la può riprendere (*Gv* 10,17), cioè la conserva in suo potere. Poiché lo stesso "Spirito eterno", che conferisce questo potere alla sua volontà, inabita anche nel suo corpo e nel suo sangue e rimane legato ad essi anche dopo la separazione di entrambi dall'anima, questi non sono privati in sé stessi della vita in modo assoluto dalla morte sacrificale. Al contrario, essi rimangono nella morte animale pervasi di una forza vitale spirituale, in virtù della quale possono e debbono essere risvegliati ad una vita non soltanto animale, ma anche spirituale e diventare organi della rianimazione spirituale degli uomini. L'abbandono alla morte animale da parte della volontà di Cristo ha proprio questa tendenza e questo effetto: che il suo corpo e il suo sangue debbano essere preparati per il pieno e libero sviluppo della forza dello "Spirito eterno" in essi e attraverso di essi » (28).

---

(27) KD V/2, 1475.

(28) *Ibidem*. In questa luce si capisce come la *morte* di Cristo sia, fra le varie componenti del mistero di redenzione, quella che è formalmente meritoria della salvezza. La risurrezione viene a compiere e manifestare la gloria già intrinseca nella croce. Nella misura in cui si appiattisce il rapporto morte-risurrezione nel mistero pasquale, con l'intento di sottolineare la gloria di Cristo si produce paradossalmente un occultamento dell'intrinseco carattere pasquale e glorioso della sua morte. «Regnavit a ligno Deus».

Da quanto detto emerge chiaramente che la specifica perfezione del sacerdozio di Cristo, che lo differenzia e lo distanzia infinitamente dal sacerdozio dell'Antico Testamento, consiste, da una parte nell'identità di vittima e sacerdote e, dall'altra, nella consacrazione posseduta ontologicamente da questa stessa vittima.

A differenza delle vittime irrazionali dell'Antico Testamento e dei sacrifici naturali, « in Cristo la vittima è inclusa nella persona del sacrificatore. Essa è carne umana vivente e perciò, senza cessare di essere vera carne, essendo vivificata da un'anima spirituale e razionale, è chiamata nel linguaggio della Sacra Scrittura una vittima *spirituale* [geistige], meglio "spiritale" [geistliche] (*pneumatikón, spiritale*) e ragionevole [vernünftige], o piuttosto razionale [vernünftvolle] (*loghikón, rationabile*). Questa vittima, intimamente legata allo spirito dello offerente, è racchiusa nel suo autosacrificio, appartiene all'integrità essenziale di questo autosacrificio ed è pervasa del suo *animus* sacrificale. Essa quindi proprio come realtà vivente. sensibile e volente è oggetto del sacrificio. Nel suo sacrificio, il sacrificio esteriore del corpo viene unito a quello interiore dell'anima spirituale, o piuttosto viene da essa compenetrato e sorretto » (29).

La vittima dell'Antico Testamento diventava atta al sacrificio mediante una consacrazione ricevuta dall'esterno. La consacrazione si produceva sia con il fatto che la vittima era ricevuta nelle mani di una persona consacrata, sia perché era posta sull'altare consacrato, sia ancora perché era consumata dal fuoco sacro dell'altare.

In Cristo le cose stanno ben diversamente, Cristo possiede in sé, ontologicamente, la sua santità. L'offerta sacrificale di Cristo possiede la sua santità nel modo più perfetto « perché è intimamente assunta in una persona consacrata e questa persona non è consacrata solo esteriormente e accidentalmente, ma interiormente e essenzialmente con "l'eterno e santo Spirito", cioè con l'essenza divina del suo Principio personale » (30).

Non solo, la suprema, archetipica, perfezione del sacrificio di Cristo si esprime anche nel fatto (che si trova per lo meno insinuato nella Scrittura e chiaramente espresso nelle tradizioni liturgiche) che « è lo stesso Logos divino, come supporto ipo-

---

(29) *Ibid.* 1471.

(30) *Ibid.* 1472.

statico della carne di Cristo, l'*altare*. Lo è nel suo spirito umano e con il suo spirito umano. È appoggiandosi su di esso che la vittima viene posta, nel senso più elevato del termine, al cospetto di Dio e nel grembo di Dio » (31).

Anche il principio attivo (come abbiamo già visto), il *fuoco* degli antichi sacrifici si ricollega alla perfetta attività del Verbo fatto carne che opera per mezzo dello Spirito Santo: « Il sacro e vivente fuoco spirituale è lo stesso Logos. Sia in sé stesso, che come principio dello Spirito Santo. Il Logos infatti, nello spirito umano di Cristo e unito ad esso, vivifica e trasfigura la carne a lui unita ipostaticamente « (32).

In sintesi, sacerdozio perfetto quello di Cristo, perché sacerdozio di un sacrificio che ha nel Verbo fatto carne per opera dello Spirito Santo il suo unico principio. In esso il Verbo è principio del sacerdozio eterno di Cristo; è ciò che fa la vittima « rationabile »; è, in quanto portatore della carne di Cristo nell'unione ipostatica, l'altare, nonché il principio attivo del sacrificio in sé e per mezzo dello Spirito (33). Questo sacerdozio perfettissimo di Cristo è archetipo e quindi, oltre che modello, anche principio e causa del sacerdozio ecclesiastico. Esso è partecipato a tutti i cristiani come una facoltà e una missione. La partecipazione è duplice: innanzi tutto come facoltà di ricevere l'efficacia dell'Uomo-Dio, quindi, soprattutto

---

(31) *Ibidem.*

(32) *Ibidem.*

(33) Mi sembra che questi quattro principi teologici del perfettissimo sacrificio di Cristo — il Verbo incarnato sacerdote, vittima « rationabile », altare su cui poggia l'umanità di Cristo e principio attivo (« fuoco » o « spada ») di questo stesso sacrificio — siano ben discernibili, anche se a livelli diversi, nella tradizione liturgica. Il sacerdote è consacrato ad agire « in persona Christi » e pronuncia le parole della consacrazione in prima persona, misticamente identificato col Verbo incarnato. L'offerta sacrificale è transustanziata nel Corpo e nel Sangue del Verbo incarnato. L'altare è consacrato e, mediante questa consacrazione, viene a rappresentare Cristo. Il principio attivo della transustanziazione, che è l'*actio sacrificalis*, è la parola del sacerdote, il suo « verbo », che in quel momento, partecipa dell'efficacia del Verbo eterno, per cui dire è realizzare. Le parole consacratorie, che sono parole dello stesso Verbo eterno incarnato e sono operanti per mezzo dello Spirito (come esprime bene l'*Epiclesi)*, sono come la spada e il fuoco del sacrificio veterotestamentario. Sono la realtà spirituale, di cui la spada e il fuoco erano la figura materiale ed esteriore. La spada della parola (cfr. *Eb* 4, 12) e il fuoco dello Spirito (cfr. *Mt* 3, 11; *Gv* 1, 26-27; *Lc* 12, 49; *At* 2, 3). « Non smettere di pregare e intercedere in nostro favore — scrive S. Gregorio di Nazianzo a Anfilochio — quando attiri il Verbo [*ton Lógon*] con la tua parola [ ], quando con separazione incruenta tagli il corpo e il sangue del Signore, usando come spada la tua voce » (Epistola 171, in: J. Solano, *Textos eucharisticos primitivos*, vol. I, Madrid 1978², n. 635).

(qui sta la partecipazione più completa), una cooperazione attiva a questa stessa efficacia, come suo organo (34).

Il sacerdozio della Chiesa

« Nella comunità della Chiesa, l'Uomo-Dio non volle soltanto far sue proprie le membra di lei per operare in esse come Capo; volle inoltre sceglierne una parte per farle rappresentanti e organi della propria azione, affinché il suo Corpo mistico si costituisse, oltre al resto, un organismo che fosse nel suo interno, pur delineandosi in segni esterni » (35).

Scheeben vede la necessità (36) del sacerdozio in generale, e di quello gerarchico (il nostro ricorre a questo termine per distinguere il sacerdozio ministeriale da quello comune) in particolare nella natura di Corpo mistico della Chiesa di Cristo. L'organicità, proprietà essenziale di un corpo, esige che viva di una vita immanente e non di un movimento trasmesso in modo puramente meccanico. Esige la partecipazione all'attività del Capo. Esige che 1) la vita pervada tutto il corpo; 2) alcuni organi siano formalmente trasmettitori della vita. Potremmo aggiungere un terzo passaggio: che tutti gli organi siano in qualche modo attivi. In questo passo Scheeben non esplicita questo punto, tuttavia quando parla del *sensus fidelium* (37) e del sacerdozio comune pone le basi per questo sviluppo.

Attività mediatrice abbiamo visto, quindi sacerdotale, quindi sacrificale. Questo a tutti i livelli. Tutti i membri cioè del Corpo devono configurarsi al Capo, innanzi tutto essendo assimilati a lui in modo tale da poter ricevere la sua azione. *Simile agit simile sibi.* Quindi partecipando alla sua stessa attività. In modo particolare sempre lo stesso Corpo esige che la configurazione al Capo assimili alcuni (necessariamente alcuni) ad assumere rispetto agli altri e ufficialmente, il ruolo specifico del Capo, configurandosi particolarmente a Cristo Capo.

La sacramentalità, che — come abbiamo visto, in dipendenza dell'Incarnazione — pervade tutto l'edificio cristiano, viene a completare questa visione, portando con sé la nozione

---

(34) Cfr. MC 482.

(35) MC 449.

(36) Una necessità evidentemente ipotetica, cioè, data una determinata economia liberamente scelta e rivelata da Dio.

(37) Cfr. KD I, 325.

di visibilità (già implicita d'altronde nella nozione di corpo) e di efficacia legata a segni visibili.

Cristo comunica la sua vita, che profluisce dall'unione ipostatica, la sua attività mediatrice a tutto il Corpo, ma in modo tale che tutto il Corpo vi partecipi. In un modo comune e in un modo differenziato. *Tutti* capaci di ricevere l'influsso del Capo, tutti abilitati e mandati ad agire partecipando all'azione del Capo; *alcuni* configurati al Capo in quanto tale e, quindi, chiamati ad agire con la specifica funzione di capo per gli altri membri. Questa organicità deve apparire visibilmente, la visibilità compete al corpo come l'organicità, e secondo la particolare modalità sacramentale, cioè mediante segni che configurano a Cristo e operano quello che significano. In modo tale che nel Corpo e per il Corpo è sempre Cristo che agisce.

« Ma pure nella Chiesa ci devono essere delle membra che tengono il posto e le funzioni del Capo, e che con Cristo e in vece sua facciano da mediatori fra Dio e gli uomini ». Questo ruolo particolare, che implica una particolare partecipazione al mistero di Cristo, comporta evidentemente una particolare consacrazione: « Esse devono essere congiunte a Cristo in modo tutto particolare, devono ricevere una consacrazione affatto speciale e mediante tale unione e tale consacrazione devono esser fatte partecipi della grazia soprannaturale in modo affatto distinto. Questo avviene per mezzo del sacramento dell'Ordine sacro, che è la consacrazione "per excellentiam", perché trasmette a chi lo riceve la funzione più sublime e più santa che si possa dare sulla terra » (38).

Per poter comprendere appieno l'espressione « consacrazione per excellentiam » penso sia utile vedere rapidamente la concezione sacramentaria di Scheeben. Essa prende come punto di partenza la tripartizione medioevale di *sacramentum tantum, sacramentum simul et res* e *res tantum*. Se si guarda soltanto alla *res sacramenti*, cioè la grazia soprannaturale — dice Scheeben — allora i singoli sacramenti, riguardo a questo effetto comune, non si distinguono essenzialmente. Se però consideriamo il rapporto diversificato che i singoli sacramenti intrattengono con il grande sacramento dell'Uomo-Dio e, mediante il quale, producono il loro effetto comune, allora incontriamo delle sostanziali differenze. La stessa *res* è prodotta in modi diversi, riceve significati e destinazioni diverse.

(38) MC 472.

Lasciando da parte l'Eucaristia, che ha ovviamente una posizione particolare, negli altri sei sacramenti Scheeben distingue due classi: i sacramenti consacranti e i sacramenti medicinali. Sacramenti consacranti sono: Battesimo, Cresima, Ordine sacro e Matrimonio. Sono sacramenti medicinali: Penitenza e Estrema Unzione.

Sacramenti consacranti sono quelli che consacrano ad un compito soprannaturale e fanno occupare una posizione speciale e permanente nel Corpo mistico di Cristo.

Col Battesimo si entra a far parte del Corpo mistico. Si è dunque consacrati membra di questo stesso Corpo. Questo fa sì che partecipiamo alla sua vita, che siamo generati come figli di Dio (configurati a Cristo), destinati e obbligati a glorificare il Padre in un modo superiore al naturale. Capaci di ricevere l'influsso vitale di Cristo e capaci di partecipare attivamente alla sua missione.

La Cresima è come il completamento del Battesimo. Essa ci unisce a Cristo ancora più intimamente e fortemente, confermando e aumentando la nostra consacrazione. Questo sacramento rende definitiva e completa la consacrazione soprannaturale del singolo membro del Corpo mistico.

Ecco allora con l'Ordine sacro la consacrazione « per excellentiam », quella che non si limita a configurare a Cristo come membri, anche capaci di partecipare vitalmente e attivamente alla sua funzione mediatrice, ma configura a Cristo Capo del Corpo mistico, facendo mediatori in Cristo fra Dio e gli altri uomini.

Anche il Matrimonio cristiano ha valore di consacrazione soprannaturale. I coniugi infatti occupano nel Corpo di Cristo una posizione speciale in ordine al fine soprannaturale del medesimo. Infatti, se è vero che la rigenerazione a figli di Dio è opera propria di Cristo e della Chiesa, tuttavia quelle membra del Corpo mistico che si uniscono in matrimonio, se cooperano a dare la vita naturale, lo fanno sempre per lo stesso Corpo mistico di cui fanno parte, cioè lo fanno perché questa vita sia elevata a partecipare alla vita divina.

I sacramenti consacranti sono cosiddetti perché conferiscono una consacrazione, la quale non è soltanto un rapporto morale, ma qualcosa di reale che « ci assimila e ci lega realmente in modo soprannaturale a Cristo » (39).

---

(39) *Ibidem.*

Questo qualcosa di reale è quello che i vecchi scolastici chiamavano « sacramentum simul et res ». Esso è l'effetto specifico dei singoli sacramenti, effetto *mediante il quale* producono l'effetto comune della « res tantum ». Esso è quindi l'elemento chiave per comprendere la natura dei sacramenti. È naturale che Scheeben vi dedichi pagine penetranti dei suoi *Mysterien.* Esaminare in dettaglio questa interessantissima dottrina, che, come abbiamo già notato, è la porta di accesso obbligato per ogni possibile approfondimento dell'ordine sacramentale, ci porterebbe troppo lontani. Ci limitiamo ad osservare come, se da una parte Scheeben sembra semplicemente identificare la *res et sacramentum* con il carattere (40), tuttavia altre espressioni lasciano intravvedere una prospettiva più ampia e corretta. Dice infatti che il *sacramentum et res* « consiste (...) in quella speciale unione con l'Uomo-Dio come Capo del suo Corpo mistico, per la quale noi, ad un titolo e per uno scopo soprannaturale speciale, partecipiamo dello spirito, cioè della divinità e della vita divina dell'Uomo-Dio » (41).

Il carattere allora, pur entrando nel complesso del *sacramentum et res* non si identificherebbe strettamente con esso, essendo piuttosto il sigillo di questa unione che semplicemente questa unione stessa. D'altra parte contro questa univoca identificazione col carattere milita il fatto che il *sacramentum et res* ha il suo archetipo nella presenza reale eucaristica ed entra nella struttura di tutti i sacramenti, anche quelli non a carattere. La sua *ratio,* pur esprimendosi anche in un sigillo spirituale nei sacramenti consacratori, risiede altrove (42).

Anche nell'Ordine dunque, la consacrazone è partecipata mediante il carattere e questo carattere si trova in stretta relazione con quello degli altri sacramenti consacratori (detti appunto anche gerarchici).

« Anzitutto, mediante il suo carattere, il sacerdote si configura talmente a Cristo, da essere autorizzato a compiere e

---

(40) *Ibidem*

(41) MC 474.

(42) Se per Scheeben la *res et sacramentum* nei sacramenti consacratori è «*anche* un vero, reale, intimo segno impresso nell'animo di chi riceve il sacramento» (MC 477: la sottolineatura è nostra), per BONETTI (come mi pare, anche per Casel) è « partecipazione della virtù dell'umanità di Cristo » (« *Res et sacramentum» nella concezione tomista dei sacramenti,* in: *Divus Tomas* 2 (1952) p. 236). Le due interpretazioni, che rivelano emblematicamente come una tensione tra un elemento soggettivo (segno reale nell'anima) e oggettivo (umanità di Cristo) non sono, mi pare, contraddittorie e meriterebbero di essere approfondite, soprattutto alla luce della nozione di partecipazione.

offrire il sacrificio di lui, l'"actio per excellentiam" che contiene il massimo culto soprannaturale di Dio: ma per mezzo del carattere battesimale anche gli altri tutti divengono capaci, se non di compiere, certo di offrire questo sacrificio a Dio come loro proprio, come veramente appartenente ad essi in virtù della loro qualità di membri del Corpo di Cristo. Mediante tutt'e due i caratteri insieme il soggetto, oltre a ciò, riceve la facoltà e l'incarico di immolare anche sé stesso come ostia vivente, in quella vita soprannaturale della grazia che il carattere porta con sé. Sotto questo rispetto la Cresima si aggiunge come ordinario complemento al Battesimo e come presupposto normale all'Ordine sacro: poiché la Cresima, in sé e per sé, non conferisce la facoltà di porre altri atti esterni o di parteciparvi, ma corrobora soltanto l'autorizzazione e l'impegno preesistenti di esercitare gli atti di culto interni ed esterni. Ogni carattere ci unge e ci consacra — sotto questo rispetto — per partecipare attivamente al sacerdozio di Cristo, cioè a quel sacerdozio divino, cui in virtù dell'unione ipostatica fu consacrata la sua umanità » (43).

La dottrina del carattere viene quindi ad assumere una estrema importanza.

Esso è partecipazione attiva al sacerdozio di Cristo, sacerdozio che è mediazione, in virtù dell'unione ipostatica, fra l'uomo e Dio, e si esprime innanzi tutto nel sacrificio della croce. La posizione del sacramento dell'Ordine rispetto agli altri sacramenti gerarchici si delinea dunque in ordine a questi concetti. Non che sia l'unica partecipazione *attiva* al sacerdozio di Cristo. La vita di Cristo, che è essenzialmente sacerdotale, è partecipata da tutti i membri non solo ricettivamente, ma attivamente. Però in modo diverso. La chiave della differenza sta in questo: solo il carattere del sacramento dell'Ordine configura a Cristo *Capo*. La partecipazione al suo sacerdozio è partecipazione alla sua mediazione nel senso che abilita ad essere mediatore ufficiale fra le altre membra e Dio. Rispetto all'attività mediatrice « per excellentiam », quella sacrificale, solo il sacramento dell'Ordine abilita a *compiere* sacramentalmente il sacrificio del Capo, mentre il carattere battesimale abilita a parteciparvi come a cosa propria (ciò che è del Capo è anche delle membra).

Riguardo alla *natura* del carattere, Scheeben sembra prendere una posizione nettamente originale che si differenzia an-

---

(43) MC 482 s.

che da quella tomistica (44). Pur rifacendosi decisamente alla dottrina del carattere innanzi tutto come partecipazione al sacerdozio di Cristo (45), lamenta però presso l'Aquinate una concezione troppo ristretta: « Peraltro a noi sembra che san Tommaso si sia fatto un concetto troppo angusto del carattere, in quanto lo presenta solo come il segno d'una potestà e non al tempo stesso come sigillo d'una dignità » (46). In particolare gli paiono insufficienti tutte quelle concezioni (san Tommaso, Duns Scoto, Alessandro di Hales) che fanno del carattere un'affezione delle potenze dell'anima. Per lui infatti il carattere è configurazione delle membra al Capo in ciò che lo costituisce tale: l'unione ipostatica.

«Tutta l'essenza e tutto il significato del carattere ci sembra contenuto in ciò: che esso, nelle membra del Corpo mistico di Cristo, è il contrassegno col quale viene caratterizzata la loro appartenenza al Capo umano-divino per assimilazione con lui e stabilita la loro unione organica col medesimo. Il carattere di membri del Capo umano-divino deve essere, infatti, un riflesso ed una copia del carattere umano-divino di questo Capo; giacché per essere cristiani i membri devono appunto partecipare del carattere per il quale il Capo diventa Cristo. Ma la caratteristica per cui l'umanità di Cristo riceve la sua dignità e la sua consacrazione divina non è altro che l'unione ipostatica del Verbo con essa; quindi anche nelle membra del Corpo mistico di Cristo il carattere deve consistere in un sigillo, che rappresenta e attua in esse il loro rapporto col Verbo, come analogo all'unione ipostatica e fondato su di essa » (47).

In che cosa si differenzia il carattere dalla grazia?

« Si potrebbe affermare che la grazia è una nobilitazione ed una elevazione della nostra natura e della sua attività mediante trasformazione e trasfigurazione di essa; e che il carattere è nobilitazione ed elevazione dell'ipostasi in quanto eleva la nostra ad una certa unione con l'ipostasi di Cristo, e la

---

(44) Sul rapporto fra la concezione scheebeniana e tomistica del carattere si sono delineate due interpretazioni. Quella del card. Journet che le trova inconciliabili (*L'Eglise du Verbe incarné*, vol. I, Desclée, Bruges 1962[3], pp. 122-123 in nota) a quella concordistica del p. E. BOULARAND S.J., *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, in: *Nouvelle Révue Théologique* 3 (1950) 252-274.

(45) Cfr. *Sum. Theol.* III q. 63, a. 3.

(46) MC 484, n. 8.

(47) MC 479-480.

mette a parte della consacrazione che questa riceve dalla dignità divina del Verbo » (48).

Tuttavia fra il carattere e la grazia vi è una fortissima affinità e unione: «Simile a quella che esiste tra la grazia nell'umanità di Cristo e l'unione ipostatica. In Cristo l'unione ipostatica era la radice da cui sbocciò la grazia nella sua umanità e per la quale la grazia, essendo suo prodotto, acquista un valore infinito ed una stabilità eterna. In noi pure la grazia scaturisce dal carattere, (...) perché ci mette in unione con Cristo, fonte della grazia, vite celeste di cui noi siamo i tralci, e ci dà diritto a possedere realmente la grazia se non vi poniamo ostacoli » (49).

Se questa è la similitudine, qual è la differenza che modera l'analogia?

« La differenza tra il nostro carattere e quello di Cristo contenuto nell'unione ipostatica, consiste solo in questo: che quest'ultimo fa scendere nell'anima tutta la pienezza della grazia, che comunica a questa grazia un valore "simpliciter" infinito e lo fissa nell'anima con una stabilità assolutamente immutabile; mentre il nostro infonde in noi soltanto una quantità di grazia corrispondente alla nostra capacità, stende su di essa solo un'ombra della dignità infinita di Colui al quale ci unisce, ed è tale, infine, che nella riluttanza della nostra volontà può trovare un impedimento all'esplicazione della sua efficacia » (50).

Sottolineando così potentemente l'aspetto di dignità ontologica del carattere, su questa base, Scheeben passa a delineare la sua destinazione. « Come membra del Capo umano - divino siamo "ipso facto" chiamati a partecipare all'attività, alla quale egli è chiamato in conseguenza del suo carattere umano-divino. Questa vocazione include l'autorizzazione o potere a partecipare a quell'attività e il dovere di contribuirvi » (51).

Posto che tutta l'attività del Verbo fatto carne si concentra nel suo sacerdozio, ecco che il carattere autorizza e rende capaci di partecipare attivamente a questo sacerdozio, anche se in modi diversi, fondati sulla diversità di partecipazione del carattere battesimale o sacerdotale.

---

(48) MC 480.

(49) MC 480-481.

(50) MC 481.

(51) MC 482.

Riassumendo, in modo molto scultoreo: « Il carattere per il quale i cristiani vengono consacrati e sono cristiani, in essi è (analogicamente, s'intende) la stessa cosa che in Cristo è ciò per cui egli è il Cristo — l'ipostatica unione dell'umanità col Verbo. Cosicché, quando i teologi dicono che è un "signum configurativum cum Christo", ciò non si deve intendere d'una somiglianza che noi avremmo con le fattezze [Beschaffenheit] della natura divina o umana in Cristo — giacché questa si trova nella grazia — ma di una somiglianza, o piuttosto di una somiglianza e di un vincolo, con l'impronta che la natura umana riceve dalla Persona divina » (52).

Scheeben sottolinea che, in questa concezione, il carattere viene ad essere un mistero grande, che radica profondamente il sacerdozio nella sacramentalità. Esso non è soltanto *segno,* ma è anche portatore della realtà significata, che è partecipata da chi è così segnato.

Il potere sacerdotale e la maternità ecclesiastica

Radicato così il sacerdozio in una speciale cristoconformazione ontologica, Scheeben tratta del *potere* sacerdotale che promana da questo *esse* sacerdotale.

Qui incontriamo una delle vedute più caratteristiche del pensiero di Scheeben. Si tratta quasi di un *Leitmotiv* che percorre tutta la sua « teologia economica » e che ha però il suo punto di partenza nella sua « teologia in senso stretto », cioè nel mistero trinitario.

È importante quindi, che seguiamo questa concezione della maternità fin dal suo fondamento nel mistero della SS. Trinità.

Scheeben svolge questa speculazione in due luoghi delle sue opere: nel libro II della *Dogmatik* (nn. 1019-1026) e nei *Mysterien,* in una appendice al capitolo secondo.

Si pone il problema dell'analogia nell'ordine creato mediante la quale elevarsi alla concezione del secondo processo in Dio. Per il primo, la Scrittura ci mette esplicitamente sulla strada della generazione. Per il secondo (la « spirazione » dello Spirito Santo) ci sono più difficoltà.

Il punto di partenza positivo è offerto a Scheeben dalla

---

(52) MC 484.

polemica macedoniana e dalla risposta dei santi Padri alle obiezioni degli eretici. Risposta che può apparire, ad un primo esame, quasi come una scappatoia. In essa invece il nostro scorge una insospettata profondità.

I macedoniani obiettano ai cattolici che la processione dello Spirito Santo è inconcepibile. Una sostanza non può originare un'altra sostanza se non per generazione. Ma la Scrittura dice che in Dio si dà una sola generazione. San Gregorio di Nazianzo osserva invece che, proprio nella natura umana, c'è stata un'altra specie di derivazione: la produzione di Eva dalla costola di Adamo (53). Ecco l'analogia creata che ci permette di farci un'idea della processione dello Spirito Santo. La differenza consiste nel fatto che « nell'umanità il figlio si presenta come la terza persona e il suo principio come la seconda: in Dio il Figlio è la seconda persona, il suo principio la prima » (54).

La spiegazione di questa differenza, spiegazione che lascerebbe intatta dunque tutta la portata gnoseologica dell'analogia, si ritrova nell'assoluta semplicità e *spiritualità* di Dio. Solo in un essere che porta in sé un insopprimibile dualismo (atto e potenza) la generazione comporta necessariamente la presenza di un altro principio. Altro principio che, con la sua presenza, manifesta l'imperfezione del principio maschile.

« In Dio il Figlio, come Figlio perfetto, proviene dal Padre, senza bisogno di un intermediario nella sua origine e nella sua formazione. Però quello che l'indigenza della generazione umana richiede come una condizione, in Dio la pienezza della generazione lo esige come conseguenza » (55).

Come nella generazione umana la *condizione* è mediatrice fra padre e figlio, così nella generazione divina essa è il *vincolo* richiesto dalla pienezza della perfezione.

Da questa differenza radicata nella spiritualità divina, sgorga anche il nome proprio della terza persona: Spirito. La sua processione resta misteriosa in quanto non ha paragoni umani (la produzione di Eva da Adamo è soprannaturale).

Da queste considerazioni Scheeben trae una importante conseguenza: « La generazione in Dio è, per la sua pura spiritualità, una generazione *verginale*; quindi in un modo affatto

---

(53) Cfr. MC 154.

(54) MC 155.

(55) MC 156.

verginale lo Spirito Santo deve essere il termine di congiunzione fra Padre e Figlio» (56).

L'attribuzione della «femminilità» allo Spirito (57), che emerge naturalmente da queste considerazioni, ci porta a ricercare le condizioni di una eventuale partecipazione umana. «Qualora la donna senza essere sposa e madre, come vergine potesse formare nella famiglia il centro dell'amore fra padre e figlio, soltanto allora rappresenterebbe lo Spirito Santo, non in parte, ma totalmente» (58). Evidentemente si dovrebbe eliminare da questa immagine il rapporto carnale. Esso è assente là dove si trova realizzato l'ideale verginale. Allora la «donna, rappresentando un amore celeste, non nella famiglia umana, ma in quella soprannaturale di Dio, per il virgineo sposalizio col Figlio di Dio fatto uomo e come figlia adottiva del suo Padre celeste diviene la rappresentante di un amore che, sebbene effuso nel cuore di tutti gli uomini, trova però il centro più sensibile nel cuore delle vergini consacrate a Dio, e la più tenera e bella espressione nella loro contemplativa e attiva vita di amore» (59).

Questa immagine però si trova realizzata in modo soprannaturalmente archetipico nella Vergine Maria, la Vergine delle vergini, che è — per virtù dello Spirito Santo — nello stesso tempo, madre verginale del Verbo fatto carne e, con lo Spirito e per mezzo dello Spirito, il vincolo d'amore fra il Padre e il Figlio fatto uomo.

Nella stessa linea allora si troverà anche la Chiesa, di cui Maria è l'immagine. Essa «vivificata dallo Spirito Santo, in lui e per lui, è la madre spirituale e verginale di tutti quelli che essa per virtù dello stesso Spirito dona a Dio Padre come figli e li unisce al Figlio fatto uomo come membri del suo Corpo mistico» (60).

Ecco allora che, volendo caratterizzare più concretamente la mediazione esercitata dal sacerdozio ecclesiastico, pur essendo chiaro che si tratta di una partecipazione al sacerdozio perfettissimo di Cristo, Scheeben ricorre all'analogia colla mediazione mariana. Modello della partecipazione umana-creata all'opera della redenzione.

---

(56) MC 159.

(57) Il termine ebraico *rùah* (spirito) è infatti di genere femminile.

(58) *Ibidem.*

(59) *Ibidem.*

(60) MC 160.

Così la particolare mediazione del sacerdozio ecclesiastico, come prolungamento e modalità di esercizio del sacerdozio celeste di Cristo, è definita da Scheeben come una « maternità soprannaturale ».

Già il ruolo della Chiesa è tutto esprimibile nella sua maternità: « Se la Chiesa in tutte le sue membra è il Corpo e la Sposa di Cristo, è naturale che la virtù del suo Capo e lo Spirito del suo Sposo divino domini in essa da signore. Ma allora essa, con tutte le sue membra, è anche un tempio dello Spirito Santo, il quale vi abita come l'anima nel suo proprio corpo al fine di manifestare in lei la sua virtù divina e divinizzatrice. Quivi egli non agisce soltanto come Spirito di inalterabile ordine e sapienza che guida e conduce ogni legittima società, né la sua azione si riduce ad appoggiare con speciale assistenza i singoli e la comunità nelle loro aspirazioni religiose, ottenendo il perdono dei peccati e aiutandoci a curare le nostre debolezze e le nostre infermità morali: no, egli deve operare nelle membra del Corpo di Cristo come opera nel vero Corpo di lui, onde ricolmarle della pienezza della divinità. Deve adombrare la Sposa di Cristo come adombrò un tempo il seno di Maria affinché il Figlio di Dio sia rigenerato in lei nella sua gloria e santità celeste. Con l'ardore della sua fiamma deve trasfigurarla nell'immagine della natura divina, trasformare di chiarezza in chiarezza tutto il suo essere, penetrarla con la sua propria vita divina così profondamente e potentemente, da poter dire che non è essa che vive, ma vive in lei Dio; deve renderla tanto conforme al suo Capo e Sposo divino, da sembrare Cristo stesso » (61).

Nella Chiesa poi questa maternità trova la sua espressione e il suo strumento proprio di concreta realizzazione nel sacerdozio ecclesiastico, il quale si caratterizza dunque logicamente come « maternità spirituale »: « Nella comunità della Chiesa, l'Uomo-Dio non volle soltanto far sue proprie le membra di lei per operare in esse come Capo; volle inoltre sceglierne una parte per farle rappresentanti e organi della propria azione, affinché il suo Corpo mistico si costituisse, oltre al resto, un organismo che fosse nel suo interno, pur delineandosi in segni esterni. Non si contentò di unirsi come Sposo a tutti gli uomini accolti nella società della Chiesa, in modo che questi potessero partecipare della sua dignità e della sua gloria a loro profitto personale; ma volle inoltre che, come sua Sposa, la

(61) MC 447.

Chiesa, in una parte dei suoi membri, divenisse veramente *madre* dei figli nati nel suo seno per lui suo Sposo, affinché la rigenerazione celeste del genere umano corrispondesse alla sua generazione naturale, e l'organismo della famiglia dell'Uomo-Dio a quello della famiglia terrena. A questo scopo egli si sposa ad una parte delle membra della Chiesa in una maniera affatto particolare; affida alle loro mani il mistico patrimonio della Chiesa; li adombra più degli altri con la virtù dello Spirito Santo, perché generino a lui i suoi figli e li introducano nella più intima unione con lui stesso» (62).

Questo sacerdozio ecclesiastico non si trova realizzato, nel suo senso più stretto, in tutti i membri della Chiesa, ma solo in una parte di essa, in coloro che «presi fra gli uomini, vengono costituiti per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati» (cfr. *Eb* 5, 1). «Tale maternità non appartiene in senso stretto alla totalità della Chiesa, ma a quelle persone che portano in sé la fecondità e il potere pastorale e per le quali i figli della Chiesa sono generati, curati e diretti: in una parola è proprio dei Padri della Chiesa. Li chiamiamo Padri riferendoci alla caratteristica naturale del sesso cui appartengono e che da Cristo opportunamente è richiesto per l'esercizio delle più alte funzioni nella comunità ecclesiastica. Ma se si considera formalmente la loro posizione nella Chiesa dal suo lato soprannaturale, cioè più la loro dignità che la loro persona, portano evidentemente in sé il carattere della maternità. Allora le loro persone appaiono come sposate in modo speciale all'Uomo-Dio, come il padre per mezzo della madre genera i suoi figli, li nutre e li educa. Sotto questo preciso rispetto neppure la molteplicità delle loro persone ha importanza, sì invece l'unicità del loro rapporto con Cristo e con lo Spirito Santo; unicità che è rappresentata anche nell'organismo esteriore per la dipendenza di tutti dal possessore del potere pastorale supremo» (63).

Qui, Scheeben si mostra particolarmente originale, anche se di una originalità saldamente appoggiata sulla tradizione. Il concetto di Chiesa madre è concetto antichissimo. L'attribuzione della maternità al sacerdozio non trova, almeno nella sua espressione letterale, agganci espliciti nella tradizione, ma è frutto proprio della speculazione di Scheeben. Tuttavia «cum fundamento in re». Se la Chiesa è madre e se la Chiesa opera la sua missione specifica principalmente «per sacerdotes», non

---

(62) MC 449-552.

(63) MC 557 s.

deve meravigliare che la maternità sia caratteristica propria del sacerdozio. Non si può, per esempio, non pensare a *Gal* 4, 19: « Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi! » (cfr. anche *1 Tess* 2, 7 e *1 Cor* 3, 2).

Rimane una perplessità: il richiamo alla maternità in modo così massiccio non lascia in ombra la pur reale *paternità* del sacerdozio? Paternità suggerita immediatamente dal suo fondamento cristologico (cfr. anche *1 Cor* 4, 15). Ma qui tocchiamo soltanto con mano i limiti (e i rischi) di ogni speculazione profonda del mistero. Il mistero rimane tale e rompe i nostri schemi. Tuttavia, superandoli, non li annulla nella loro portata gnoseologica. Resta vero che il sacerdozio è una maternità, anche se non solo una maternità. È una paradossale maternità che fa anche padri. Certo, nel concetto di maternità, è racchiusa una verità profonda e ricca di conseguenze: il sacerdozio del Nuovo Testamento non è autonomo, ma è sempre e soltanto espressione dell'unico sacerdozio di Cristo. Esso non trae fecondità che dall'unione con Cristo « unus omnium sacerdos ». Ha quindi nel suo esercizio un che di passivo che non toglie ai suoi figli il rapporto diretto con il Padre. Il sacerdote cioè, è strumento indispensabile della trasmissione della vita soprannaturale, ma non la fonte attiva di questa stessa vita. Il fedele non può mai prescindere dal suo personale rapporto con Cristo. Questo motivo teologico, rappresenta forse, nel mentre esalta incomparabilmente la dignità sacerdotale, un efficace riparo contro la tentazione dell'autoritarismo clericale (« Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede », *2 Cor* 1, 24).

Il Concilio sembra aver raccolto, almeno parzialmente, questa suggestione di Scheeben, quando, nel capitolo VIII della *Lumen gentium,* parlando di Maria, afferma: « Virgo in sua vita exemplum exstitit materni illius affectus, quo cuncti in missione apostolica Ecclesiae cooperantes ad regenerandos homines animentur oportet » (64).

Questa osservazione ci porta a parlare del privilegiato rapporto del sacerdozio con Maria. La maternità del sacerdozio ha infatti, il suo modello nella maternità di Maria: esso « deve rigenerare Cristo stesso nel seno della Chiesa — nell'Eucaristia e nei cuori dei fedeli — mediante la virtù dello Spirito Santo che risiede nella Chiesa cristiana, e così formare organicamente il Corpo mistico di lui, come Maria, per opera dello stesso Spi-

(64) LG 65 *in fine:* EV I, 441.

rito Santo, generò il Verbo nell'umanità di lui e gli dette un vero corpo. Il concepimento e la nascita miracolosa di Cristo dal seno della Vergine è il modello e in pari tempo la causa dell'ulteriore concepimento e nascita spirituale di Cristo nella Chiesa per mezzo del sacerdozio, e questo con l'Uomo-Dio sta in rapporto simile a quello di Maria col Figlio di Dio, disceso in lei e nato da lei. I due misteri sono correlativi, si illuminano e si danno rilievo a vicenda » (65).

Anche le funzioni proprie del sacerdozio ecclesiastico risultano illuminate da luce nuova se messe in relazione con la maternità soprannaturale.

Quali sono le funzioni principali? « Render presente il Corpo fisico di Cristo nell'Eucaristia onde possa unirsi al proprio Corpo mistico, e formare questo Corpo mistico stesso: ecco quali sono le ragion d'essere e le funzioni della sacra maternità che noi dobbiamo attribuire al sacerdozio della Chiesa » (66).

Un doppio potere dunque, sul Corpo fisico e sul Corpo mistico di Cristo. Secondo la terminologia affermata, potere di ordine e potere di giurisdizione. È proprio il particolare misterioso rapporto (che nasce dalla loro misteriosa dualità), che risulta specialmente illuminato dal principio della maternità.

È un dato di fatto indiscutibile, che si scorge osservando la vita della Chiesa nel suo progredire secolare, che il sacro potere sacerdotale non include necessariamente il potere di governo, perché questo si dà anche staccato da quello (67).

Per illustrare questo dato di fatto, Scheeben ricorre all'analogia della classe aristocratica. Come in uno stato *ancien régime* i nobili costituiscono una classe la cui ragion d'essere è quella di fornire gli uomini che devono guidare lo stato e da cui di preferenza, anche se non necessariamente, sono presi gli ufficiali, i magistrati, gli alti ecclesiastici; così, anche nella Chiesa, lo stato sacerdotale ha una funzione analoga. Il potere di giurisdizione conviene al sacerdote in modo particolarissimo, anche se non si tratta di una stretta necessità.

Questa speciale convenienza trova ancora una chiave di comprensione nel principio teologico della maternità: il ceto sacerdotale « logicamente è chiamato, in genere, ad esercitare

---

(65) MC 449 ss.

(66) MC 450.

(67) Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto* (Pontificia Università Urbaniana - Città Nuova, Roma 1976) p. 49. n. 7.

il potere sacerdotale nella Chiesa; come madre spirituale degli altri fedeli, il ceto sacerdotale è pure il possessore nato del potere educativo dei medesimi. Essendo esso più specialmente sposato all'Uomo-Dio, e poiché lo Spirito Santo abita in lui con la sua fecondità piena di grazia, esso in genere è anche l'organo per cui lo stesso Spirito Santo guida la Chiesa ad ogni verità e la indirizza ad ogni bene. Ma ciò non vuol dire che questo potere pastorale si trovi senz'altro in ogni singolo, totalmente o in parte, in forza della sola dignità sacerdotale. Neppure significa che ognuno, senz'altro, sia autorizzato, per poco che sia, ad utilizzare la sua fecondità sacerdotale e a disporre dei tesori della grazia racchiusi in essa a vantaggio proprio o dei fedeli; poiché questa disposizione stessa non spetta già al potere sacerdotale come tale, ma a quello pastorale. Questo solo ha la facoltà di guidare e regolare tanto l'attività ecclesiastica degli altri fedeli, come pure — se non di più — quelle azioni mediante le quali lo Spirito Santo dispensa le sue grazie » (68).

La finalità del potere di giurisdizione si trova così in stretta connessione con la natura maternale del sacerdozio e la molteplicità che consegue, naturalmente, al suo carattere di partecipazione dell'unico sacerdozio di Cristo. « Come lo Spirito Santo in genere, come è logico, affida la direzione e il governo della Chiesa ai suoi organi sacerdotali, così pure egli deve legare l'esercizio della loro potestà sacerdotale e il conferimento della potestà pastorale ai medesimi ad un determinato ordine (nella pluralità di questi organi la Chiesa deve essere una e ordinata) e sottoporlo ad una direzione unica. L'organismo della Chiesa, fondato sulla separazione degli organi sacerdotali di Cristo dalle altre membra, bisogna, quindi, che sia sviluppato e completato mediante l'organizzazione del suo potere direttivo » (69).

Questa sottolineatura dell'*unità* come scopo e ragion d'essere profonda del potere di giurisdizione non tradisce una preoccupazione soltanto funzionale, ma ci mette sulla strada di una spiegazione teologica che tocca le fibre più intime del corpo della Chiesa (70). L'unità di cui parla Scheeben è un'unità che si radica nell'unità della vita trinitaria e intende condurvi: « Dall'unità del potere temporale dipende in modo spe-

---

(68) MC 453-454.

(69) MC 454.

(70) Cfr. A. M. STICKLER, S.D.B., *La «potestas regiminis»: visione teologica*, in: *Il nuovo codice di diritto canonico* (PUL, Roma 1983) pp. 63-74.

ciale l'unità della Chiesa nella sua vita sociale. Dalla sua unità deve apparire che lo Spirito della Chiesa, benché operante in molti organi, è unico; ed è lui che unisce questi organi in un tutto, permettendo loro di svolgere ordinatamente la loro attività solo nell'unità del tutto. Nella sua unità deve rendersi evidente che le membra e gli organi della Chiesa, come formano un solo Corpo di Cristo raccogliendosi intorno all'Eucaristia come a loro comune fonte di vita, e come sono chiamati a rappresentare la massima unità che è quella della Trinità, così pure nell'esplicare la loro vita e la loro attività costituiscono un tutto ermeticamente chiuso, in cui l'unità e l'armonia della vita sociale esterna è il riflesso fedele dell'essenziale unità spirituale interna » (71).

Quale il ruolo del potere di insegnare in questo contesto?

Anche qui il nostro si rivela assai indipendente dalle sistematizzazioni classiche, pur nello scrupolo costante di dare ragione della prassi tradizionale della Chiesa.

Innanzi tutto, fidandosi della tradizione medioevale e canonistica, rifiuta la più recente tripartizione in potere di ordine, di giurisdizione e di insegnamento (72). La « sacra potestas » si divide in potere di ordine e potere di giurisdizione. È l'esercizio concreto di questi due poteri che può eventualmente essere ricondotto al modello tripartito di funzione sacerdotale, regale e profetica. Qui, però, il potere di magistero non viene, come invece si fa usualmente, ricondotto puramente e semplicemente al potere di giurisdizione. Per Scheeben esso rileva in parte dell'uno e in parte dell'altro potere. L'aspetto che può sembrare a prima vista più discutibile è il fatto di fondare — almeno parzialmente — il potere di insegnamento nel potere di ordine.

Ascoltiamo però la serrata argomentazione di Scheeben: « L'attestazione autentica della dottrina di Cristo, evidentemente, non è formalmente come tale un atto di giurisdizione; si tratta piuttosto della trasmissione di beni soprannaturali e della generazione e del perfezionamento di una vita sopranna-

---

(71) MC 454.

(72) J. Fuchs ha dimostrato che la dottrina della tripartizione dei poteri è stata introdotta nella Chiesa cattolica dai canonisti Ferdinand Walter (1794-1879) e Georg Phillips (1804-1872) ed è di ispirazione protestante e razionalista. Cfr. J. FUCHS, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Bonn 1941). Si veda però anche Y. CONGAR, *Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre*, in *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) pp. 97-115.

turale. È un atto, dunque, apparentato con gli atti specifici del potere di ordine. Come questi atti trasmettono la grazia, così il testimone trasmette la verità di Cristo; e come essi in particolare generano e rafforzano la grazia della fede come intimo principio della fede, così il testimone nutre e sviluppa la fede con il suo contenuto oggettivo » (73). Ecco allora il sacerdote come ministro della fede nel senso più pieno. Il sacerdozio ecclesiastico è sacerdozio della Chiesa « costituita dalla fede e dai sacramenti della fede » (74). « I canali della grazia di Cristo sono, naturalmente, gli ordinari canali della verità di Cristo, che è la fonte della grazia e della verità, sono gli strumenti dello Spirito Santo nell'uno e nell'altro senso ». Gli strumenti dello Spirito Santo in un senso, cioè i portatori, i donatori dello Spirito, lo sono anche nell'altro senso, in quanto portavoce dello stesso Spirito. « La stessa consacrazione soprannaturale che abilita attraverso la comunicazione della grazia [Gnaden*kraft*] soprannaturale dello Spirito Santo per la trasmissione della grazia stessa, può e deve anche abilitare attraverso la comunicazione della grazia di luce [Gnaden*licht*] dello Spirito Santo alla trasmissione ordinaria della verità con l'insegnamento ufficiale e la testimonianza autentica. Così che i ministri consacrati di Cristo, in forza della loro consacrazione, sono da considerare *dispensatores mysteriorum Dei* (*1 Cor* 4, 1) dai due punti di vista contemporaneamente » (75).

Questa attribuzione viene a completare convenientemente la concezione globale del sacerdozio. Se esso ha il suo punto focale nel sacrificio e quindi nell'Eucaristia, tuttavia, proprio in coerenza con questa ordinazione fondamentale è anche ministero dell'unità e della verità.

Naturalmente, e questo è molto importante per valutare in modo calibrato la particolare concezione del potere d'insegnamento, non bisogna dimenticare che, per sua intrinseca ordinazione, il potere sacro deve obbedire all'unità del Corpo e inserirsi in una struttura di unità.

Così i sacerdoti sono gli ordinari e connaturali organi sussidiari dei singoli membri del corpo magisteriale (76) e il corpo magisteriale si struttura attorno ad un segno e principio di

(73) KD I, 114.

(74) *Sum. theol.* III, q. 64, a. 2, ad 3.

(75) KD I, 114.

(76) Cfr. KD I, 159-161.

unità che è la cattedra di Pietro. Al di fuori di questa struttura non si dà, di per sé, esercizio fruttuoso della maternità ecclesiastica.

Conclusione

Per Scheeben dunque, il sacerdozio è mediazione. Già nella natura corporale-spirituale dell'uomo, microcosmo che media fra Dio, il mondo dei puri spiriti e il mondo corporeo, sta la ragione di un sacerdozio naturale dell'umanità.

Ma è in Cristo soprattutto che troviamo il modello e la causa in cui leggere i tratti del sacerdozio perfetto. Cristo, unico mediatore, che perfeziona il suo sacerdozio morendo sulla croce e, risorgendo e sedendo alla destra del Padre, lo esercita eternamente. Ogni sacerdozio autentico non può più ormai prescindere dal sacerdozio del Verbo incarnato, morto e risorto. Ha in esso il suo modello. Non solo come esempio estrinseco, ma come realtà che lo sostanzia. Ogni sacerdozio ormai non può più essere che o strumento del sacerdozio eterno di Cristo, o vuota figura sopravvissuta a sé stessa. Essere strumenti di un sacerdozio eterno e definitivo, comporterà allora una consacrazione e una presa di possesso definitivi. Un sigillo che conformi a Cristo nel modo più intimo e profondo.

La funzione mediatrice di questo sacerdozio, tutta relativa a Cristo, è quella di rigenerare per Cristo e in Cristo gli uomini. È una funzione materna, espressione e strumento della funzione materna della Chiesa, che ha il suo tipo nella maternità di Maria.

Partecipazione al sacerdozio perfettissimo di Cristo e maternità soprannaturale. Questi in sintesi i cardini del pensiero di Scheeben sul sacerdozio. Pensiero che rappresenta ancor oggi un contributo validissimo per ritrovare la fonte dell'autentico sacerdozio, superando una crisi che, come è stato ancora recentemente osservato, è insieme crisi del prete e crisi della fede (77).

PIERO CANTONI

---

(77) Cfr. G. MARTELET, *Deux mille ans d'Eglise en question. Crise de la foi, crise du prêtre* (Les éditions du Cerf, Parigi 1984).

IL MAGISTERO PARALLELO

Non ci stancheremo di ripetere che uno degli aspetti più gravi della presente crisi del cattolicesimo è l'essersi stabilito nella Chiesa un vero e proprio magistero parallelo che si sovrappone al magistero ufficiale, al *munus docendi* dei vescovi e del pontefice romano (1). Ma è certo che questo non sarebbe potuto avvenire se non vi fosse stata da parte della gerarchia una « desistenza dell'autorità » (2) e talora un'aperta connivenza. Il fenomeno è particolarmente vistoso nei paesi di lingua e cultura tedesca.

Prendiamo il caso del pedagogista Reinert Hanswille del quale l'illustre casa editrice Kosel di Monaco ha pubblicato nel 1986 un volume che reca il titolo *Liebe und Sexualität* e il sottotitolo *Buch für junge Menschen.* È un libro che si vende nei recinti delle chiese, per esempio nella sala dei pellegrini della cattedrale di Lussemburgo dove lo ha acquistato il dottor Bernhard Schach che lo esamina sul numero 10 del 1986 di *Katholische Bildung* definendolo « un libro non necessario e profondamente scandaloso » (3). Su questa definizione non possiamo non convenire se è vero, tanto per fare solo pochi esempi, che

— a p. 69 il Hanswille non si perita di affermare: « L'autoerotismo promuove lo sviluppo della sessualità e dei tuoi sentimenti (...). Quando ti masturbi non devi farlo con cattiva coscienza. È una delle tante possibilità che ti è data di vivere la tua sessualità e di conoscere te stesso »;

— nel capitolo sesto l'omosessualità e l'eterosessualità sono considerate alla stessa stregua;

— a p. 114 si legge, con riferimento al problema se gli adolescenti *debbano* avere rapporti prematrimoniali: « La risposta puoi dartela solo tu stesso »;

---

(1) Cfr. il ns. *Nova et Vetera,* Caltanissetta 1986, p. 69 e i richiami ivi contenuti.

(2) Si veda in proposito R. AMERIO, *Iota Unum,* Milano-Napoli 1985, pp. 126-142.

(3) Il giudizio del dottor Schach è riferito in *FMG Information* n. 30, marzo 1987, p. 23.

— alla fine del penultimo capitolo si trova una sorta di decalogo amoroso il cui nono comandamento suona: « Fate in modo che la vostra sessualità non conosca imposizioni o apprensioni di nessun genere » e il decimo: « Procuratevi contraccettivi sicuri e non fate nascere nessun figlio non voluto »;

— a p. 166 Hanswille assicura che « Gesù non stabilisce norme e leggi per quanto concerne il vincolo nuziale o il modo di attuare la propria sessualità. Ma Egli non esita a criticare e a correggere le norme in vigore quando esse risultano disumane (...). La corporeità per Lui ha grande importanza. Ciò balza evidente tutte le volte che Egli tocca altre persone, le accarezza, le benedice, le abbraccia, le unge, le risana fisicamente ».

Non è per lo meno singolare che Reinert Hanswille sia relatore per l'educazione sessuale e per la preparazione al matrimonio nella Casa della gioventù di Düsseldorf, ossia nell'Ufficio federale della Lega della gioventù cattolica tedesca e nel Centro di pastorale giovanile della Conferenza episcopale di Germania?

Certamente non così rovinoso come quello di Hanswille, anzi non privo qua e là di sagge considerazioni, ma egualmente errato nelle sue idee maestre, è il libretto di Mill Majerus *Liebes-Worte. Antworten auf Fragen Jugendlicher zu Liebe und Sexualität* pubblicato nel 1985 dall'Unione dei catechisti tedeschi di Monaco la quale si presenta come « un'associazione di uomini e donne che hanno a cura l'insegnamento della religione nella scuola, la catechesi nella comunità, l'educazione religiosa negli asili infantili, quindi la trasmissione della fede alle generazioni future » (4).

Il principio da cui muove il Majerus è né più né meno quello del naturalismo: « Dall'esperienza propria l'umanità ha continuamente imparato quanto fosse importante catturare l'energia della sessualità e in certo modo incanalarla. Essa si è data regole, prescrizioni, usanze, leggi per impedire che, nell'esercizio della sessualità, gli individui recassero un danno troppo grave a se stessi e agli altri. Ma le norme, le prescrizioni, i tabù che attengono alla sessualità hanno sovente un effetto di coartazione ed è certo che richiedono un continuo adattamento » (p. 12). L'uomo dunque e soltanto l'uomo stabilisce le

---

(4) Cfr. *FMG Information* n. 30, marzo 1987, p. 24.

norme morali e all'uomo pertanto spetta modificarle. Il Majerus non lascia dubbi in proposito: « Io so, per averlo appreso da conversazioni, che molti adolescenti e anche molti adulti praticano l'autoerotismo; ma so pure che altri adolescenti e adulti non fanno ciò e respingono la masturbazione. Entrambi gli atteggiamenti o comportamenti sono affatto "normali" e sostenibili se ciascuno può dire: "Io per me trovo l'autoerotismo buono o cattivo" » (p. 21). E ancora: « Il corpo ti procura i sentimenti del piacere e della gioia. Godili e sii riconoscente per questo dono. Chi si dona a un altro nel vero amore non deve avvertire alcun senso di timore o colpa per ciò che fa » (p. 58). Naturalmente il Majerus non dice che l'amore, per esser « vero », ha da rispettare anzitutto la « verità » che Dio ha inscritto nell'uomo *Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter*: la terza proposizione condannata dal Sillabo (5) potrebbe stare benissimo in testa al volumetto di Mill Majerus.

Eppure l'autore di queste « Risposte alle domande dei giovani sull'amore e la sessualità » dopo aver contribuito a fondare il Centro di pastorale familiare della diocesi di Lussemburgo ne è stato poi dirigente sino al marzo del 1987 quando è passato ad altro incarico (6); eppure l'arcivescovo monsignor Jean Hengen si è accomiatato da lui con « parole di cordiale ringraziamento »; eppure, sempre in occasione del congedo di Majerus, l'arcivescovo, a quanto riferiva il *Luxemburger Wort* del 26/3/1987 ha sostenuto incondizionatamente l'operato e i programmi del Centro di pastorale familiare.

A chi sappia qual è la situazione della Chiesa in Germania non fa poi gran meraviglia che varii fogli cattolici, anche diocesani, abbiano dato spazio l'anno scorso a un attacco frontale sferrato contro la dottrina ufficiale della Chiesa in materia di contraccezione da Hanna Renate Laurien, una protestante convertita al cattolicesimo, già ministro per la cultura in Renania-Palatinato, dal 1981 responsabile per la scuola nel senato, cioè governo, di Berlino dove è anche borgomastra (7).

La signora Laurien sfonda una porta aperta quando asserisce che non si può pareggiare moralmente la contraccezione alla soppressione della vita non nata. Ma una persona colta

(5) Cfr. Denzinger-Schönmetzer, 2903.

(6) Cfr. *FMG Information* n. 31, agosto 1987, p. 36.

(7) Cfr. *FMG Information* n. 30, marzo 1987, p. 21.

come lei dovrebbe pur sapere anzitutto che tanto le pratiche antifecondative quanto l'aborto hanno la comune radice nell'*odium naturae,* eppoi che la contraccezione, quale oggi si pratica, molto spesso non impedisce in realtà il concepimento bensì l'annidamento dell'ovulo fecondato ed è pertanto una forma di aborto precoce.

« Fa sgomento » scrive la borgomastra di Berlino « la svalutazione di una grande conquista della morale cattolica, ossia della distinzione tra il fine e i mezzi: la pillola è un mezzo di cui si può abusare ma di cui ci si può anche servire in modo responsabile ». E allora si capisce come la signora Laurien possa rinfacciare a Paolo VI di aver « materializzato l'etica », possa screditare i metodi naturali per la regolamentazione delle nascite come una sorta di 'burocrazia', possa stravolgere a sostegno della sua tesi il senso di un testo conciliare (*Gaudium et spes,* 50) e possa addebitare alla rigidità di Roma in materia di contraccezione « l'esodo in folla delle giovani donne dalla nostra Chiesa » (ma lo stesso esodo avviene, almeno in Germania, dalla Chiesa evangelica che pure ammette la contraccezione: forse la Laurien non è informata?).

Può sembrare incomprensibile che l'autrice di queste tirate persino demagogiche ospitate da fogli diocesani, sia stata vicepresidente del cosiddetto Comitato centrale dei cattolici tedeschi, che appartenga tuttora al consiglio di gestione di quel comitato e che addirittura sia stata invitata a comporre una predica sulla Madonna per il congresso mariano mondiale di Kevelser del settembre 1987, quel congresso che, non dimentichiamolo, doveva essere l'occasione per la visita del Papa in Germania anche se poi si rese necessario il suo differimento (8).

Può sembrare incomprensibile; eppure un motivo, a guardar bene, c'è. Nella sua proterva opposizione alla dottrina della Chiesa sugli antifecondativi la borgomastra di Berlino si richiama, e non potrebbe fare diversamente, anche alla famosa Dichiarazione di Königstein, con la quale nel 1968 la Conferenza episcopale tedesca si pronunciò sull'enciclica *Humanae Vitae.* Fu quello un documento per lo meno infelice che certo si prestava a essere inteso nel modo in cui venne effettivamente inteso, ossia come la licenza di mettere in non cale l'insegnamento vincolante del romano pontefice. Orbene, la Di-

---

(8) Cfr. *FMG Information* n. 30, marzo 1987, p. 22.

chiarazione di Königstein non è mai stata ufficialmente revocata o modificata.

Aveva proprio ragione il teologo Kurt Krenn, oggi vescovo ausiliare di Vienna accaneggiato dalla fazione modernista del clero, quando il 28 dicembre 1986, festa dei Santi Innocenti, parlando a Stadl-Paura in Austria nel corso di una « Giornata dei bimbi non nati », diceva:

« Non lamentiamoci oggi dei politici, lamentiamoci anzitutto di noi stessi, della Chiesa (...). Il tempo della pavidità deve finire; la Chiesa deve parlare una lingua sola (...). Oggi qualsiasi errore può avere nella Chiesa un laureato senza cervello che lo difenda. Per ogni mancanza di disciplina si può trovare un provocatore. Finché la Chiesa sarà sbattuta da questo male, da questa lacerazione, non potrà nemmeno avere l'energia necessaria per cambiare qualcosa in ciò che attiene alla protezione della vita non nata » (9).

GIOVANNI TORTI

---

(9) Il discorso di Krenn è riportato sul n. 3 del 1987 di *Nachrichten der Europäischen Bürgerinitiativen zum Schutz der Menschenwürde* e su *FMG Information* n. 30, marzo 1987, p. 22.

« DIO MIO, DIO MIO, PERCHE' MI HAI ABBANDONATO? »

(*Matteo* 27, 46 e *Marco* 15, 34)

L'apparente semplicità della narrazione evangelica e la familiarità, talvolta abitudinaria, nel considerare i vari aspetti della passione e morte di Gesù di Nazareth inducono spesso il cristiano di oggi a smarrire il senso di profonda drammaticità legato a quegli eventi, come ebbe già a rilevare F. Nietzsche in *Al di là del bene e del male*: « Gli uomini moderni, nella loro insensibilità di fronte ad ogni terminologia cristiana, non percepiscono più quanto vi era di estremamente spaventoso per la mentalità antica nella formula paradossale "Dio in croce". Non v'era stato fino allora mai ed in nessun luogo un simile audace capovolgimento, qualcosa di così terribile, problematico e discutibile come questa formula: essa annunciava un sovvertimento di tutti i valori antichi » (1).

Il lamento di Gesù in croce, espresso mediante il v. 2 del *Salmo* 22, rappresenta il culmine della sua passione (2):

Matteo 27, 46	*Marco* 15, 34
« Verso l'ora nona Gesù gridò a gran voce dicendo: — *Eli Eli lema sabachtani,* cioè: — Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ».	« Ed all'ora nona Gesù gridò a gran voce: — *Eloi, Eloi lema sabachtani,* — Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ».

« Il *Salmo* 22 è un lamento per la malattia, i nemici, la povertà, la falsa accusa e la derisione: quasi tutti i dolori im-

(1) Ho tradotto dall'antologia *Nietzsche. Zeitgemässes und Unzeitgemässes*, a cura di K. LOEWITH, Frankfurt-Hamburg, 1956, pp. 139-140.

(2) Riporto in traduzione affiancati i testi di *Matteo* e *Marco* in base alla *Synopsis quattuor evangeliorum* di K. Aland, ed. IX, Stuttgart, 1976, p. 487, che corrisponde alla XXVI edizione del *Novum Testamentum Graccé* di NESTLE-ALAND, ib., 1979.

maginabili, dunque, gravano insieme sull'autore» (3). Nella secolare storia di Israele esso è sgorgato dalle labbra di un uomo oppresso dalla sofferenza che con estrema sincerità svela il suo animo affranto ed implora l'aiuto del suo Dio, certo di essere esaudito; diventato patrimonio comune della collettività che, soprattutto nelle riunioni liturgiche, se ne serve per esprimere i propri sentimenti di dolore e di fiducia nei momenti cruciali della sua storia (4), il *Salmo* 22 è venuto spontaneo sulla bocca di Gesù nell'istante più tragico della sua esistenza: le parole sono sempre le stesse, ma il loro tono assume una diversa ed eccezionale dimensione; anche se la citazione del salmo ad opera degli evangelisti lascia scorgere evidente la tecnica di reinterpretazione, divenuta allora comune (5), di motivi veterotestamentari nell'ambito del Nuovo Testamento, non vi è motivo per dubitare che le parole iniziali del salmo siano effettivamente risuonate sulla bocca di Gesù: anzi, il v. 2 è stato riportato probabilmente nella stessa forma aramaica in cui fu da lui pronunciato (6).

È possibile cogliere il significato profondo del lamento di Gesù?

Occorre anzitutto notare che tanto *Matteo* quanto *Marco* rilevano, con identici termini, che «Gesù gridò a gran voce»: da oltre tre ore egli stava soffrendo i terribili spasmi della crocifissione ed è naturale che il suo lamento si sia trasformato in un grido lancinante, che tuttavia conservava ancora inalterata l'espressione del salmo, mentre poco dopo un secondo

---

(3) Così lo definisce sinteticamente G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia, 1972, pp. 450-451; mi permetto inoltre di rinviare al mio studio *Aspetti e problemi di ermeneutica biblica: l'interpretazione del Salmo 22 (21)*, in «Giornale di Metafisica», N.S. II (1980), pp. 233-246, da cui riporto varie osservazioni.

(4) Come hanno mostrato H.L. STRACK e P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, München, 1965, pp. 574-580, a partire dalla metà del II secolo d.C. in varie citazioni rabbiniche il *Salmo* 22 è riferito a Davide, in altre invece a Esther e, dal secolo X in poi, se ne possono cogliere interpretazioni messianico-escatologiche.

(5) Cfr. in merito P. GRECH-G. SEGALLA, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Torino, 1978, pp. 47-61.

(6) Così secondo M. WILCOX, *Semitisms in the New Testament*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 25, 2, ed. W. HAASE, Berlino-New York, 1984, pp. 1006-1007, che ha analizzato accuratamente le diverse ed importanti varianti della traslitterazione greca del versetto; per le particolarità linguistiche rinvio al mio studio *Lingua greca e categorie semitiche del testo evangelico*, in «Storia e preistoria dei Vangeli», Genova, 1988.

forte grido precederà immediatamente la morte (cfr. *Matteo* 27, 50 e *Marco* 15, 37) (7).

Il grido di Gesù deve essere interpretato nell'ambito della sua esperienza del dolore, incominciata con l'agonia nel Getsemani (8), il cui carattere drammatico è reso con semplice efficacia dagli evangelisti: l'uso di « rattristarsi » ed « angosciarsi » di *Matteo* 26, 37, come pure quello di « spaventarsi » ed « angosciarsi » di *Marco* 14, 33, termini abbastanza rari nel lessico neotestamentario; la citazione da parte di Gesù del *Salmo* 42, 5: « La mia anima è triste », tanto da parte di *Matteo 26, 38* che di *Marco* 14, 34, con l'aggiunta di entrambi: « fino alla morte »; lo stato di prostrazione che si rivela nel suo atteggiamento di preghiera: « cadde con la faccia a terra », in *Matteo* 26, 39 e « cadeva al suolo », in *Marco* 14, 35; infine il contenuto stesso della preghiera, che chiede realisticamente l'allontanamento dell'imminente passione, non potevano manifestare meglio la estrema tensione della sua anima, nonostante l'immediata e totale adesione al compimento della volontà del Padre (cfr. *Matteo* 27, 39; *Marco* 14, 36 e *Luca* 22, 42).

Soltanto *Luca* 22, 43-44 accenna ad una momentanea attenuazione della grave tensione, che culmina tuttavia poco dopo nel sudore di sangue: « E gli apparve un angelo dal cielo per confortarlo; ed entrato in agonia pregava più intensamente ed il suo sudore divenne come gocce di sangue che cadevano a terra » (9).

L'accorata preghiera al Padre nell'orto degli ulivi ha permesso a Gesù di superare l'angoscia iniziale, tanto che dal racconto degli evangelisti non si coglierà più alcuna traccia di debolezza nelle fasi successive della passione: l'arresto; i vari giudizi; gli oltraggi; la condanna; la flagellazione; l'incoronazione di spine; la salita al Calvario; la crocifissione; gli insulti dei Giudei. Solo il lacerante grido del *Salmo* 22 rompe il silen-

---

(7) Cfr. le penetranti osservazioni di X. TILLIETTE, *Le cri de la croix*, in « Il problema della sofferenza inutile » a cura di A. CARACCIOLO, « Giornale di Metafisica », N.S. IV (1982), pp. 85-100.

(8) Per questo episodio mi sia concesso rinviare ai miei studi *Agonia e sangue di Gesù nel Getsemani*, in « Sangue e antropologia nella liturgia », II, Roma, 1984, pp. 571-579, e *L'agonia di Gesù nel Getsemani e la partecipazione di Maria a questo mistero*, in « Studi di Letteratura Cristiana in ricordo di A. Pastorino » - « Civiltà Classica e Cristiana », VI (1985), pp. 231-240.

(9) Sull'autenticità di questi versetti cfr. P. SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, 1956, pp. 51-52.

zio ed attesta ancora una volta la profonda umanità di Gesù che, all'estremo della sofferenza, non può non ricorrere, come nel Getsemani, al Padre, constatando insieme, con un interrogativo carico di mistero, il suo apparente abbandono.

Il grido del *Salmo* 22 non è citato da *Luca*, che sembra voler attenuare ancora una volta la tragica tensione del Crocifisso, il cui ultimo grido ripete invece l'espressione fiduciosa del *Salmo* 31, 6: « E gridando a gran voce Gesù disse: — Padre, nelle tue mani affido il mio spirito »; e neppure *Giovanni* riporta il lamento di Gesù, la cui morte inoltre è descritta senza i toni drammatici degli altri evangelisti: « Quando dunque Gesù ebbe preso l'aceto disse: — Tutto è compiuto, e, chinato il capo, spirò » (19, 30).

Agli inizi della cristologia l'affermazione e la difesa della divinità di Gesù di fronte ai dubbi ed alle negazioni degli eretici furono talmente accentuate al punto da sminuire e sottovalutare l'importanza della sua reale umanità: valga come unico esempio l'interpretazione che Gerolamo dà dell'episodio del Getsemani nel suo *Commento a Matteo,* dove spiega che « Gesù si rattristava non per il timore di patire..., ma per l'infelicissimo Giuda, per lo scandalo di tutti gli apostoli, per il rifiuto del popolo giudaico e per la rovina della povera Gerusalemme » (10).

La concezione classica di un « Dio impassibile » (*theos apathes*), secondo la definizione di Aristotele (*Metafisica* XII, 1073 a 11), nata dalla svalutazione della passione (*pathos*) ritenuta unicamente come carenza, costrizione, istinto, sentimento inferiore e sofferenza subita (11), impediva di poter riconoscere in Gesù la sua piena umanità, e bisognerà attendere fino al VII secolo quando, soprattutto per merito di Massimo Confessore, una rinnovata ed approfondita riflessione proprio sull'agonia del Getsemani, rivalutando come del tutto naturali la sua tristezza ed angoscia di fronte alla passione ed alla morte, metterà in risalto la perfetta sua volontà umana, misteriosamente ma realmente unita senza alcun contrasto od opposizio-

---

(10) Ho tradotto le espressioni di Gerolamo a proposito di *Matteo* 26, 36 ss. dai suoi *Commentarii in Matthaeum,* ed. D. HURST-M. ADRIAEN, « Corpus Christianorum », Serie Latina, 77, Turnhout, 1969, pp. 253-254.

(11) Cfr. al riguardo le osservazioni di J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana,* II ed., Brescia, 1975, in particolare p. 314 ss.

ne alla sua volontà divina, del tutto conforme con quella del Padre a cui come Persona divina è strettamente congiunto (12).

Si coglie allora in tutta la sua importanza il significato di quei passi evangelici come *Giovanni* 3, 16 che, pur senza svelare l'ineffabilità del mistero annunziato, illuminano alla mente ed al cuore del cristiano la realtà del lamento di Gesù: « A tal punto Dio amò il mondo da offrire il Figlio suo unigenito, affinché chi crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna ».

« Cristo divenne uomo soprattutto per salvare, non per patire », afferma chiaramente Massimo Confessore (13), ed è in vista della salvezza degli uomini dalla tragica condizione del peccato e delle sue conseguenze, tra cui il dolore e la morte, che il Padre nel suo imperscrutabile disegno ha voluto la passione del Figlio, da lui liberamente accolta sino alle sue estreme conseguenze, come il senso di distacco e di abbandono provato sulla croce.

Tanto l'antica interpretazione dei « patripassiani » che, per superare il contrasto tra la sofferenza del Figlio ed un'assurda impassibilità del Padre, lo identificavano col Figlio, affermando che egli pure aveva patito (14), quanto la moderna attribuzione a Gesù di un « ateismo », drammaticamente esperimentato proprio nel momento dell'abbandono (15) sono unicamente dei tentativi miranti invano a chiarire alla ragione umana un mistero che soltanto la fede può umilmente accettare.

Angoscia, paura, sangue, sofferenza, solitudine, morte...: se il realismo del *Salmo* 22 e della sua reinterpretazione cristologica si limitasse soltanto a questi aspetti, sia pure profondamente umani, sarebbe certo difficile accoglierlo e si sarebbe indotti a ritenerlo l'espressione non dell'*evangelo*, la « buona novella », quanto piuttosto del *disangelo*, la « cattiva novella », come paradossalmente intuì F. Nietzsche nel suo *Anticristo* (16).

---

(12) Cfr. l'indagine fondamentale di F.-M. LETHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sothériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Parigi, 1979.

(13) In *Op. theol. et polem.* 3, in MIGNE, *Patrologia Graeca*, 91, col. 48 C, 3-5, da me tradotto in *Massimo Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù*, Roma, 1985, p. 64.

(14) Cfr. la voce *Patripassiani* di M. SIMONETTI nel *Dizionario patristico e d' antichità cristiane*, II, Torino, 1984, coll. 2705-2706.

(15) L'affermazione è di A. BLUM, citato da A. RIOU, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Parigi, 1973, n. 10, pp. 87-88.

Ma il *Salmo* 22 non è soltanto invocazione e lamento: esso è pure attestazione di fiducia e preannuncio di liberazione, come mostra chiaramente la sua parte finale, vv. 23-32.

A questo proposito è significativo che la raffigurazione artistica del Crocifisso, nella sua tragica realtà, compaia soltanto dopo la prima metà del V secolo, mentre prima sono numerose le rappresentazioni della sola croce come simbolo di vittoria o di Cristo risorto con lo scettro a forma di croce che trionfa sulla morte (17).

Ma c'è ancora un particolare che, prima della gloriosa risurrezione, contribuisce ad attenuare il drammatico sgomento di Gesù per il senso di abbandono da parte del Padre: la muta presenza ai piedi della croce di Maria, sua Madre, che, se prima era stata costretta a seguirlo a lungo solo di lontano, ora gli è personalmente vicina, pur nell'impossibilità di recargli il minimo aiuto.

È *Giovanni*, unico fra gli evangelisti, che descrive questa scena con lapidaria e commovente semplicità: « Stavano presso la croce di Gesù sua madre e la sorella di sua madre, Maria di Clopa e Maria Maddalena. Gesù dunque, vista la madre e presso di lei il discepolo che amava, dice a sua madre: — Donna, ecco tuo figlio! Poi dice al discepolo: — Ecco tua madre! E da quel momento il discepolo la prese in casa sua » (19, 25-27).

Al culmine della sua passione, quando sembra che il Padre l'abbia abbandonato, Gesù però non è solo, perché sua Madre, oltre ogni indicibile sofferenza, non può non essergli accanto.

ALDO CERESA-GASTALDO

---

(16) Cfr. la versione italiana di quest'opera a cura di F. MASINI e R. CALASSO, Milano, 1970, p. 219.

(17) Cfr. la voce *Croce. Crocifisso* di V. GROSSI nel *Dizionario patristico* cit., I, Torino, 1983, coll. 864-867 e l'opera di A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München, 1956.

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

COMUNICAZIONI e RICERCHE

(ALESSANDRA FERRANDO: tratteggio modulato - da ROMEO BEVILACQUA)

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte terza)

PADRE SEMERIA « GUERRAFONDAIO »?...

... o, più precisamente, attestato « su posizioni guerrafondaie » durante la prima guerra mondiale?

È quanto trovo affermato, per inciso e non senza qualche inesattezza che sottolineerò più avanti, a pag. 21 del volume di DANILO VENERUSO, *Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre* (ed. Studium, Roma 1987, pagg. 233, lire 20.000), dove si legge per l'appunto: « È notevole, d'altro lato, come su questa posizione [di Benedetto XV] aderisse ormai [nell'immediato dopoguerra] la maggior parte dei cattolici. Se si pensa come a suo favore si schierasse anche quel padre Giovanni Battista Semeria che durante la guerra era stato addirittura il cappellano del Comando Supremo su posizioni guerrafondaie, ... ». Ed è quanto viene confermato, ancora con qualche inesattezza, nella nota della stessa pagina, con i rimandi agli interventi di Mario Bendiscioli, di Tommaso Gallarati Scotti e dello stesso Danilo Veneruso al convegno di Spoleto del 1962 su « Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale »; e ad alcune opere semeriane degli anni Venti.

« Questa, poi! », m'è venuto di sbottare subito, « semerianamente », rifiutando d'istinto l'attribuzione al barnabita di quella voce che, « coniata polemicamente dal celebre umorista Gandolin » all'indomani della sconfitta di Adua nei confronti di chi voleva la « guerra a fondo » contro l'Abissinia, è da intendersi, secondo il DEVOTO-OLI, come « *spreg.*: fomentatore accanito della guerra specialmente in quanto indiscriminato motivo di vantaggio personale, sul piano ideologico o economico »! e, secondo il *Diz. Enc. Ital.*, come « *spreg.*: colui che è partigiano della guerra a tutti i costi, senz'ascoltare le ragioni della prudenza e del buon senso »! Sono convinto che lo stesso padre Semeria, pur abituato a tutte le critiche, pur rassegnato a tutte le incomprensioni, all'accusa di « guerrafondaio », — nuova per lui, come anche per noi, che siamo fermi, con Celestino Ar-

genta e a ragione, al rifiuto puranco di quella di « acceso interventista »... —, non avrebbe indifferente «sgrullato» le spalle ma vivacemente reagito, come reagì sotto lo pseudonimo del « violentemente mansueto Mario Brusadelli » (cfr. più avanti) alle accuse di « irenico » e di « tolstoiano » che gli rivolgeva alla leggera A. Novelli; e l'avrebbe classificata, senza mezzi termini, come una delle tante « falsificazioni complete del mio pensiero e delle mie parole ». Del resto, non sappiamo tutti che padre Semeria, per sé e dalla guerra, non guadagnò altro che una discreta serie di sofferte umili « palinodie », per dirla con una parola cara al Veneruso, cioè di ritrattazioni ideologiche in campo filosofico e teologico, e un imprecisato ma elevatissimo numero di... figli da « tirar su », in campo economico, gli orfani dei Caduti del Mezzogiorno d'Italia, per i quali, dall'estate del 1917, quando ne raccolse il primo gruppo a Courmayeur, fino al 1931, quando distrutto dalle fatiche moriva a Sparanise, col nome e il programma di fra Galdino andò mendicando un po' ovunque anche all'estero il pane, « la vita a frusto a frusto »?

A mio parere, un simile giudizio su padre Semeria, di « guerrafondaio » per l'appunto, non regge al vaglio dei documenti. Dei documenti semeriani, intendo dire, autentici e contemporanei, editi, riediti ed anche ancora inediti ma a nostra disposizione, numerosi ed espliciti, gli uni e gli altri. Perché, sempre a mio parere, per capire l'atteggiamento di padre Semeria sulla guerra, maturato in diversi anni, non bastano una o alcune impressioni personali di uno o di alcuni uditori, di una o di alcune sue prediche in una o in alcune chiese del Friuli, durante la cappellania presso il Comando Supremo; e non bastano le « palinodie » degli anni Venti; come, per classificarlo con una certa attendibilità nelle sue varie sfaccettature, non basta una delle solite categorie culturali standardizzate, la quale, da sola, non può essere che riduttiva se non deviante.

Infatti: la cappellania militare del barnabita, tra la chiamata di Cadorna a metà giugno 1915 e la rotta di Caporetto a fine settembre 1917, mitizzata dagli uni (forse anche dall'interessato, ma a vantaggio dei suoi orfani...) e « addirittura » vituperata o quasi dagli altri, non andrebbe finalmente ricostruita e riconsiderata nella sua reale consistenza cronologica, innanzi tutto, solcata come fu frequentemente e a lungo anche da assenze e da interruzioni? padre Semeria, ad esempio, « padre Sempre-via », non stette lontano dal fronte per dieci mesi di seguito, dal dicembre 1915 al settembre 1916, ricoverato in clinica in Svizzera e poi a Courmayeur per motivi di salute?

non soffriva già da prima, almeno dal 1912 con l'inizio del suo esilio, di un certo frastornio psicologico e intellettuale? non andò più di una volta in missioni più o meno « ufficiali » all'estero, per esempio a Parigi tra febbraio e marzo 1917, in occasione delle solenni onoranze tributate dai Francesi ai Caduti Italiani nella chiesa della Madeleine, e per alcune conferenze alla « Société des Conférences » sulla guerra? non si recò (due volte? cfr. V. COLCIAGO, *Note biografiche*) tra l'agosto e il settembre del 1917 a Saint Omer, lungo « la fronte inglese », per conoscere i metodi dell'assistenza spirituale ai soldati alleati?...

E le « palinodie », poi, frequenti negli anni Venti dopo quella dell'*Epilogo di una controversia*, — dalla palinodia sulla Scolastica e sulle « 5 vie di san Tommaso » a quella su Renan, Loisy e l'esegesi storico-critica in occasione della pubblicazione della *Storia di Cristo* di Papini; da quella su san Francesco e san Domenico, dapprima « carduccianamente » contrapposti e strumentalizzati *pro domo sua* e poi coordinati complementariamente nella visione dantesca e provvidenziale dei due principi e della duplice guida della Chiesa; da quella sul Carducci, dapprima suggeritore occulto di argomenti anticuriali e poi stroncato criticamente per la sua « riduzione » dell'attualità di Dante nel famoso sonetto XVI del libro II delle *Rime nuove*, a quella sulle « vere garanzie » della libertà del papa, dapprima affidata, con « colossale ingenuità, a 30 milioni di cuori e a 60 milioni di spalle italiane », e poi saggiamente ricondotta ai trattati internazionali, e a quella, a torto sostenuta da alcuni storici, a proposito della guerra, ... —, non sembrano un po' troppo accondiscendenti e remissive, dall'autocritica un po' troppo facile e ammesse... come se il barnabita non desiderasse altro che di essere lasciato finalmente in pace?

E credere che padre Semeria sia stato solo « irenico », o solo « guerrafondaio » è esatto? o che sia stato genericamente « pacifista » (A. Gentili) è sufficiente? non lo si potrebbe confondere, ingiustamente, col Rolland?

Patriota, sì, — del resto come tutti i « democristi » (li chiamava anche così, lui), preoccupati di dissipare sospetti e timori sul loro lealismo verso lo stato unitario —, padre Semeria lo fu, sempre, « prima e dopo la barba », prima della guerra di Libia o « tripolina » e dopo la guerra mondiale, nel periodo della « carità della scienza » e in quello della « scienza della carità ». E il patriottismo l'insegnò sempre padre Semeria ai suoi orfani, componendo per loro anche un trattatello arrivatoci dattiloscritto con correzioni di sua mano: e l'insegnò non

solo perché si trattava dei figli dei Caduti *invicti*, da crescere nella venerazione della memoria dei padri, ma anche perché il patriottismo è « sacro » come il diritto, è cristiano. Certo, non si trattava di un patriottismo « nazionalistico » o « guerrafondaio, come quello, ad esempio di Paul Déroulède, il quale predicava, anche dalle colonne de *La Croix*..., « l'odio allo straniero, l'odio al nemico » come parte integrante di esso. Contro questo tipo di patriottismo padre Semeria insorse vivacissimamente e a questo patriottismo, scandalizzato, si oppose, rievocando dapprima l'insegnamento del suo buon « vecchio parroco, ..., non modernista, non *papale ma buon cristiano* », a proposito della « guerra di difesa », ed esaltando poi il comportamento, stupefacente per il suo colonnello ma perfettamente cristiano, del cecchino italiano infallibile, del soldatino meridionale che non sbagliava mai un colpo ma che, prima di puntare, pregava: « Signore! Madonna! Salvate isso [il nemico] e me! » e spiegava: « Io aggio a fa u' dovere mio, e poi il Signore può salvare lui e me! ». Atteggiamento circa la guerra e comportamento durante la guerra che sono in perfetta armonia con l'insegnamento che padre Semeria ancora *brebis galeuse*, cioè ancora esule in Belgio, impartiva all'inizio del 1914 e che non esitò ad affermare in perfetta armonia anche con la abituale e sostanziale predicazione di lui diventato cappellano presso il Comando Supremo: in un saggio inedito del febbraio del 1914, il barnabita dichiara che « l'eroismo del soldato, il vero, il morale eroismo non sta nel tirare un colpo di spada o di moschetto al nemico: il suo eroismo sta nell'esporre la sua pelle, ed esporla per gli altri suoi concittadini; e [sta] in un certo senso nobile, umano che gli fa rimpiangere il colpo che è costretto a vibrare per difendersi, le conseguenze di dolore e di morte che quel colpo dovrà avere... » (*Cattolicismo anticristiano*).

Come fu anche fautore, padre Semeria, del « principio di nazionalità », sempre e per tutti: per l'Italia, per consentirle di arrivare, con la forza del diritto non col diritto della forza, « alle balze di Trento e al golfo di Trieste »; per l'Europa e per il mondo, per rendere giustizia con la concessione della libertà a popoli oppressi come il Polacco, il Lituano, l'Irlandese, l'Armeno, ... E il principio di nazionalità, « diritto sacro », sostenne con forza nel 1914, specialmente quando i governanti italiani, per « macchiavellismi » (sic!) miopi, già spiacenti all'Austria e alla Germania e non ancora piacenti ai nemici loro, mendicavano giustificazioni meschine, a suo giudizio, a favore della scelta neutrale, e annaspavano in difesa del discusso e discutibilissimo « sacro egoismo » di Salandra.

Ma « guerrafondaio » o attestato « su posizioni guerrafondaie » padre Semeria non lo fu mai. E nemmeno fu « nazionalista » nel senso voluto, ad esempio, dall'allora ben accetto anche in più d'un ambiente cattolico non solo francese, Charles Maurras: anzi, il barnabita fu tra i primi a mettere in guardia contro il « nazionalismo pagano », contro un certo « cattolicismo anticristiano », contro certi « amici del papa e nemici di Gesù », intuendo illuminato i pericoli e prevedendo lucido le deviazioni dell'*Action française*. Non lo fu, « guerrafondaio » e « nazionalista », né durante la neutralità italiana quando, profondamente soffrendo per il suo « Belgio massacrato », maggiormente cioè « con maggior accanimento » avrebbe dovuto offrire « esca e fomento » all'intervento armato, come fecero i noti profeti della « guerra bella » e della guerra « igiene dei popoli »; né durante la sua cappellania militare presso il Comando Supremo, nonostante le affermazioni di alcuni storici.

E non fu nemmeno « irenico o tolstoiano », a dispetto delle accuse che gli muoveva ancora nel 1915 il sacerdote milanese Angelo Novelli che, a dire il vero, non capì il suo pensiero, già chiaro e pubblico da anni, fin dal 1913 almeno: in questo anno il barnabita, col Sembat, affermava convinto la necessità in politica « di distinguere e di perseguire non ciò che sarebbe desiderabile ma ciò che è possibile » (*Un abile manifesto per la pace,* in « Rassegna Nazionale », 1° ottobre 1913, pagg. 361-369).

Era per la pace, padre Semeria, certo: « noi siamo uomini di pace », ricordava ai d.c. di allora (*Caro Cacciaguerra*); ma non era per il disarmo: « all'ingiustizia superba della sua forza — che vuole affermarsi con le armi — noi crediamo si debba contrapporre la difesa armata della giustizia ». E riconosceva la benefica funzione per la pace dell'equilibrio dei due blocchi armati, ipotizzando, facile profeta, che di un equilibrio simile l'Europa avrebbe avuto bisogno ancora a lungo...

Era per la pace ma non era « antimilitarista ». Gli stava a cuore la dignità della patria; non sottovalutava la pedagogia della disciplina. Ma auspicava e lavorava per tempi migliori, nei quali le nazioni si sarebbero misurate con « le armi della civiltà, non con quelle della morte ».

Ed era contro la violenza: contro ogni violenza. Non come certi antimilitaristi del suo tempo, come i socialisti « urloni e burloni » di Leonida Bissolati, che gli sembravano « così poco... Leonida » nella loro politica di rinunzia all'uso della forza in Libia a conquista non ancora ultimata, e che si dimostravano « così poco antiviolenti » alla luce dei « fatti di Ancona », che li videro contrari solo alla « violenza borghese ».

Era per la pace, padre Semeria, ma non per una pace qualsiasi. E non accettò la neutralità « inerte e vile ». Appassionatamente e a più riprese scrisse di una « Lega dei neutri », dei paesi neutri del Sud, Spagna Italia Grecia Rumenia e Bulgaria, e dei paesi neutri del Nord, Olanda Danimarca Svezia e Norvegia. Essa, forte e rispettata perché numerosa, perché armata e perché fiancheggiata dal prestigio dell'America di Wilson e dalla volontà pacifica universalmente riconosciuta della Santa Sede, avrebbe dovuto presentarsi al tavolo della pace a difendere efficacemente le nazionalità, per evitare e correggere gli errori del Congresso di Vienna, all'origine di un secolo di guerre... La « Lega dei neutri » rimase un sogno, il sogno di un solitario: non so se altri ebbero in quei frangenti la stessa idea. Ma fu il bel sogno di un precursore, che presentì la necessità, per la pace del mondo, della presenza fattiva dei « non allineati ». L'appello di padre Semeria rimase ignorato, perché circoscritto *autour de sa chambre* in Belgio, sepolto tra la corrispondenza con E. Cacciaguerra non inoltrata; ma avrebbe voluto essere l'appello per un nobile programma politico dei democristiani: a padre Semeria sorrideva l'idea d'un'Italia promotrice di pace e di giustizia nel mondo, per opera dei cattolici. E paventò, il barnabita ancora esule, per la Danimarca, la Svezia e la Norvegia, l'appetito imperialista di una Germania troppo forte.

Fu evangelico, a proposito di « guerra e pace », e « tradizionalista », padre Semeria. Coerentemente e costantemente egli si ispirò al « vangelo della mansuetudine » così com'è bandito in *Mt* V, senza cambiamenti di rotta e senza rinuncia alla « tesi pratica della Morale *prout hodie exponitur* sulla liceità della guerra giusta » (cfr. più avanti). Richiamava, come per la schiavitù e contrariamente a quanto aveva predicato Leone Tolstoi, la distinzione tra i « precetti evangelici *illico et immediate* validi » e gli « ideali evangelici non imposti *illico et immediate* ma inculcati per modo da riescire certamente efficaci » col passar del tempo e col progredire della civiltà. Egli non intendeva fare « altro che applicare alla futura sparizione della guerra ciò che tutti gli apologisti applicano alla scomparsa passata della schiavitù »; perché lui non voleva essere, nemmeno a proposito della guerra e della pace, « un novatore: merito o colpa che ciò sia ».

Padre Semeria non si allineò col programma di pace di Benedetto XV solo a guerra finita e ad esperienze amare della « vittoria mutilata » anche in campo civile ed etico consumate: lo condivise molto prima, come appare dai documenti del 1915

che allegherò fra poco; forse addirittura lo precorse se proprio non lo preparò (ma questo formerà l'oggetto di un prossimo più ampio studio).

In sostanza, padre Semeria, a mio giudizio era assestato da sempre e per sempre su posizioni più vicine a quelle del card. Ferrari, tanto per fare un esempio noto, che predicava e pregava « per una pace duratura, stabile e tranquilla » (lui aggiungeva anche « equa ») che a quelle di Salandra, che... rimbeccava « Sì, Eminenza, ma dopo la vittoria! ». E mai padre Semeria avrebbe sottoscritto le parole, né mai avrebbe condiviso l'animo e il pensiero del padre Sertillanges che, seguendolo sul pergamo della *Madeleine* qualche mese dopo le solenni onoranze ai Caduti Italiani, il 10 agosto del 1917, nel discorso alla Nazione Francese che gli procurò non pochi guai, revanscista non so se per natura o per situazione, rifiutava l'invito pacifico di Benedetto XV con la famosa e criticatissima frase: *Très Saint Père, nous ne pouvons, pour l'instant, retenir vos appels de paix!*

Et de hoc satis, almeno per ora. Ho voluto anticipare in sintesi quanto dirò più diffusamente in uno studio in corso su *Padre Semeria e la Democrazia Cristiana: 1912-1917*, dove tento anche di ricostruire *gradatim*, cronologicamente, e di esporre *singillatim*, analiticamente, il complesso pensiero semeriano sulla guerra. Aggiungo solo che padre Semeria, anche per questo argomento, ebbe per così dire cento occhi — quasi *plenus oculis in circuitu* —, e prestò orecchio attento e critico a mille voci, da H. du Pré Labouchère a J. De Maistre, da Ch. Maurras al padre Descoqs, da P. Déroulède a Yves de Querdec, da L. Barthou a M. Sembat, da F. Coppola a P. Lasserre, da dom Besse all'abate Lamire, ... I suoi saggi, editi ed inediti, costituiscono un *corpus* dottrinale nutrito ed organico, dallo sviluppo omogeneo, sulla guerra in genere e sulla sua liceità in particolare. Forse sono anche una sorprendente eccezione nel panorama culturale italiano contemporaneo, definito da Mario Bendiscioli, al riguardo, « povero ».

* * *

Danilo Veneruso, già « normalista » a Pisa, è ordinario di storia contemporanea presso l'università di Genova. Sono noti i suoi saggi sul « movimento cattolico » e sulla « storia italiana tra le due guerre », come *La vigilia del fascismo: il primo ministero Facta* (1968); *L'Italia fascista, 1922-1945* (1981); e *Gen-*

tile e il primato della tradizione culturale italiana. Il dibattito politico all'interno del fascismo (1984). Recentemente, nel novembre scorso, ha pubblicato *Il seme della pace...* e, un paio di mesi fa, ha introdotto i lavori del convegno su « Padre Semeria 1867-1931: dalla prima Democrazia Cristiana all'impegno politico nella società post-industriale », che si è tenuto a Genova il 19 e il 20 dicembre 1987.

Il giudizio su padre Semeria di pag. 21 de *Il seme della pace...* è l'unico accenno semeriano di tutto il volume. Ma il prof. Veneruso si interessa al barnabita da più di venticinque anni, e precisamente dal convegno di Spoleto del 1962, durante il quale avanzò una interpretazione del « dramma di coscienza » del Cappellano del Comando Supremo relativo alla guerra. In questo mio breve intervento prendo contemporaneamente in considerazione sia l'interpretazione avanzata a Spoleto, sia il giudizio emesso nel volume.

Ho letto tutto d'un fiato *Il seme della pace...* È un volume che sta bene nella collana « La cultura », n. 34 dell'ed. Studium, che conta anche i nomi di V. Matthieu, di A. Del Noce, dell'Amico, *proh dolor* troppo immaturamente scomparso!, E. Samek Lodovici, ... È un volume che mantiene le premesse, in tutto o... quasi, anche per l'ampio respiro con cui dall'ambito nazionale si approda a quello europeo. Eccetto che nel caso della breve trattazione su padre Semeria.

Nella ripetutamente citata pag. 21, oltre all'affermazione circa le « posizioni guerrafondaie » di padre Semeria, che non accetto come ho già detto e come ulteriormente dimostrerò fra poco con alcuni documenti semeriani ancora inediti, trovo *multi*, relativamente al poco spazio interessato, *variique lapsus calami.*

Incomincio dal testo. Il cappellano del Comando Supremo durante la prima guerra mondiale, attestato « su posizioni guerrafondaie », è chiamato « padre Giovanni Battista Semeria »: ma il barnabita, l'apologeta accusato di modernismo, esiliato in Belgio nel 1912 per questo e rientrato in patria nel 1915 chiamato dal gen. Cadorna, diventato dopo la guerra « servo degli orfani » e ora, per la Chiesa, anche « Servo di Dio », era « padre Giovanni Semeria » *tout court*; e così, oppure come « padre Semeria », oppure come « padre Giovanni Semeria barnabita » si firmava sempre, quando non ricorreva agli ormai notissimi pseudonimi. Il « padre Giovanni Battista Semeria », religioso anche lui, è di un secolo e mezzo fa, il non ancora dimenticato autore de *La storia ecclesiastica di Genova e della*

Liguria (1838) e de *I secoli cristiani della Liguria* in due voll. (1848).

Passo alla nota, sempre della pag. 21. Alla terzultima riga, invece di « ... Milano, Matrix s.l. né d. » si legga « ... Milano, Amatrix, s.d., ma (1928), cfr. *Bibliografia* a cura di V. Colciago, *Saggi... clandestini* a cura di C. Argenta, 1967, II; all'ultima riga, invece di « ... *miei quattro papi,* Milano Ambrosiana, s.d. » si legga « ... *miei quattro papi,* 3 voll., Milano Ambrosiana-Amatrice (Rieti), (1929), 1932, 1933. Aggiungo, ma siamo a pag. 93, nota, quintultima riga, che invece di *Études maurrassiens* avrei scritto... *maurrassiennes.*

Nel 1962, al convegno di Spoleto, l'attuale ordinario di storia contemporanea, rifacendosi ad un accenno di Mario Bendiscioli, affrontò ed approfondì il « dramma di coscienza » del padre Semeria a proposito della guerra, dramma che, secondo lui, si era espresso « in un vero mutamento di rotta, in un mutamento di opinione sul significato e sul valore cristiano della guerra e della pace ». In particolare, se non vado errato, per il prof. Veneruso il « dramma di coscienza » di padre Semeria si identificò nel passaggio dall'« irenismo tolstoiano », — risalente alla visita del barnabita a Jasnaja Poljana di « poco prima dell'inizio della guerra » e confermato nell'incontro dell'aprile 1915 col pacifista Rolland —, al « fervente interventismo del cappellano del Comando Supremo di Cadorna ». Questo « mutamento di opinione, di rotta », continuava il Veneruso, aveva provocato « tanta sorpresa negli ambienti colti dell'epoca », ed era stato « anche amaramente commentato per il tono usato dal Semeria nelle frequenti prediche al fronte, che spesso erano puri e semplici incitamenti al valore bellico »...; ... « atteggiamento di sorpresa nel vedere o nell'ascoltare un linguaggio tanto violento nella bocca di un sacerdote, [che] è testimoniato da innumerevoli epistolari... Parlo degli epistolari attualmente inediti, ma certo anche da studiare, di persone al fronte, le quali spesso si sorprendevano nell'ascoltare un tale linguaggio. Del resto una testimonianza in questo senso si può vedere nel volume del Frescura che riferisce la sfavorevole impressione suscitata da una predica del Semeria in una Chiesa del Friuli ... » (Atti del convegno su «Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale », Spoleto, 7-9 sett. 1962, a cura di G. Rossini, Roma 1963).

Mi auguro anch'io di poter consultare presto epistolari, ancora inediti o editi dopo il 1962, di persone al fronte, con giudizi sulle prediche di padre Semeria cappellano al Comando Supremo, anche perché tutto quanto riguarda il barnabita mi

incuriosisce molto, e talvolta anzi mi affascina. Nel frattempo, però, devo dissentire da quanto dice il prof. Veneruso; e non tanto perché il rimando al Bendiscioli, per l'accenno al « dramma di coscienza » di padre Semeria, dovrebbe essere dirottato a Tommaso Gallarati Scotti, citato dal Bendiscioli stesso; e nemmeno perché la trascrizione del complesso e specifico insieme « dramma religioso dell' interventismo » in un generico «dramma di coscienza » mi sembra inadeguata; ma, piuttosto, perché non mi sembrano pertinenti alcuni accostamenti cronologici causali e, principalmente, perché il « dramma religioso dell'interventismo » in padre Semeria, secondo Tommaso Gallarati Scotti e Mario Bendiscioli, fu una cosa ben diversa dal « dramma di coscienza » individuato da Danilo Veneruso. Per l'attuale ordinario di storia contemporanea a Genova, il « dramma di coscienza » di padre Semeria, — che per lui sarebbe la stessa cosa del « dramma religioso dell'interventismo » accennato dal Gallarati Scotti e dal Bendiscioli —, circa la guerra, circa « il significato e il valore cristiano della guerra e della pace », si espresse, ripeto, nel passaggio dall'irenismo tolstoiano all'interventismo fervente, caratterizzato, nelle prediche al fronte, da accenti di « puri e semplici incitamenti al valore bellico », che scandalizzavano... Per il Gallarati Scotti invece e, in subordine, per il Bendiscioli, il « dramma religioso dell'interventismo » consistette in una drammatica crisi religioso-psicologica che investì il barnabita fin dai primi mesi della sua cappellania militare, che lo costrinse a farsi ricoverare e curare dapprima in una clinica svizzera e poi a Courmayeur tenendolo lontano dal fronte una decina di mesi, e che lo condusse sulla soglia del suicidio nella « orribile tentazione »; questa crisi era stata provocata, dice il Gallarati Scotti, dalla « prima paurosa esperienza di quelli che morivano », dall'esperienza dell'« inevitabile crudeltà del conflitto tra popolo e popolo, tra uomo e uomo »: quando il barnabita atrocemente « comprese che cosa voglia dire *sangue* e sentì ripercuotersi nella morte le sue stesse parole altisonanti di incitamento a combattere, ne provò l'angoscia smarrita di aver tradito la sua vocazione sacerdotale, di aver ingannato con la parola la sua fede più vera, il comandamento della carità ... »; ne soffrì a lungo e fin quasi a morirne, e ne guarì, sempre secondo il Gallarati Scotti, solo quando riuscì a quietare « la sua coscienza nell'azione della carità », segnando « per la sua vita il suo compito: consacrarsi al soldato nell'adempimento del suo dovere patrio ... risolvere nell'azione, nel sacrificio di sé senza misura, i terribili dubbi di una coscienza cristiana ».

Quindi, padre Semeria avrebbe vissuto il suo dramma non

passando dall'irenismo all'interventismo fervente ma viceversa: lottando a lungo per abbandonare l'interventismo fervente e pacificarsi nel servizio degli orfani dei suoi Caduti.

Non sarei d'accordo nemmeno col Gallarati Scotti, né sull'« interventismo ardente » come unica esaustiva categoria storiografica applicabile al barnabita che fu « patriota, uomo di pace » ..., né sulle cause della sua « orribile tentazione », che, a mio parere, andrebbero ricercate anche più lontano: « ho sofferto molto — scriveva premonitore il barnabita nel 1912, alla vigilia del suo esilio e già in preda ad un certo frastornio psicointellettuale —, da parte mia mi propongo di soffrire ancora se è necessario. Ma non bisogna tendere troppo l'arco, potrebbe spezzarsi: delle conseguenze materiali e morali di quello che mi si minaccia non io risponderò né davanti a Dio né davanti agli uomini ... ». Però è evidente che non si possono confondere insieme il « dramma religioso dell'interventismo » e il « dramma di coscienza ».

Inoltre, come ho già detto, non mi sembrano pertinenti alcuni accostamenti cronologici tentati dal Veneruso per spiegare il da lui sostenuto « irenismo tolstoiano » di padre Semeria. Il Veneruso dice che il barnabita « si recò, poco prima dell'inizio della guerra, a visitare il grande scrittore russo ... », che « questa visita provocò molti commenti e molte polemiche, specie tra i cattolici ... », e che « egli [padre Semeria] sembrò aderire alla tendenza irenista espressa con tanta forza dal Tolstoi ... ». Ci sarebbe stato, quindi, un nesso causale tra la visita a Jasnaja Poljana e l'atteggiamento semeriano circa la guerra e la pace. Ora, è certamente vero che il viaggio di padre Semeria in Russia, nelle relazioni giornalistiche improvvide del suo accompagnatore don Minocchi, sollevò molte critiche, dalle quali il barnabita uscì con poco danno per le pronte sue smentite e rettifiche e per la comprensione e l'aiuto del futuro cardinal Merry del Val: ma, queste critiche vertevano veramente e solo sull'« irenismo tolstoiano »? Ed è vero anche che qualcuno accusò e continuava ancora nel 1915 ad accusare padre Semeria di irenismo (cfr. più avanti): ma a queste accuse il barnabita si ribellò subito e vivacemente, tanto che, a mio parere, se non fosse già stata in atto « la guerra delle armi », una « guerricciuola di parole », una bella polemica giornalistica con Angelo Novelli lui l'avrebbe anche fatta, per difendersi! Comunque, nel 1916 e con mons. Olgiati, il cappellano del Comando Supremo, di fronte a coloro che capirono subito, « alla prima ora », la necessità politica dell'intervento italiano, si dichiarò disposto ad ammettere di essere stato al riguardo solo « cauto », non

anche di « essere stato un po' ottuso di mente », cioè, dico io, irenico.

E poi, padre Semeria andò in Russia nel 1903: si può dire correttamente che vi « si recò poco prima dell'inizio della guerra »?! Il barnabita viveva di attualità, ci teneva ad essere e ad apparire aggiornatissimo, *flatté* quando glielo riconoscevano, per cui: sulla formazione del suo pensiero di « guerra e pace » che cosa può avere maggiormente influito, la visita a Jasnaja Poljana, che durò il classico *espace d'un matin* il 29 luglio 1903, che gli procurò tanti guai, che lo costrinse a rettifiche e a smentite e che, quindi, fu come « rifiutata » da lui, o la guerra libica, la guerra balcanica, l'assassinio di Sarajevo, l'*ultimatum* dell'Austria alla Serbia, le repressioni in Polonia e in Armenia, ...? Questi avvenimenti, riecheggiati profondamente nel suo animo e documentati non solo negli inediti degli anni 1912-1915 in mio possesso, ci mostrano il barnabita allineato, per le conquiste e le civilizzazioni coloniali, sulle posizioni del Labouchère non imperialistiche ma nemmeno ireniche, e schierato decisamente a favore dei popoli balcanici e delle minoranze polacche ed armene, contro gli imperialismi della « Turchia, l'usurpatore più brigantesco della storia » (*Caro Cacciaguerra*), dell'Austria, della Germania, ...

E per finire, di Leone Tolstoi, morto nel 1910, padre Semeria nel 1915 non voleva più nemmeno sentir parlare: nel documento che pubblico qui di seguito si può vedere come il barnabita diffidi a chiare più che a bonarie lettere Angelo Novelli dal farlo contro di lui: « ... A. Novelli non metta più il Brusadelli con Tolstoi neanche *per transennam*. Certi accoppiamenti, il N. lo sa, possono riescire pericolosi ».

* * *

Nel marzo del 1915 padre Semeria pubblicava, su « Vita e pensiero » (6, pagg. 310-321), *La guerra di fronte al Vangelo*, con lo pseudonimo « Mario Brusadelli » (cfr. *Saggi... clandestini*, II, pag. 327 e segg.). Gli rispondeva polemicamente, accusandolo di « irenismo tolstoiano », A. Novelli. Il barnabita stese una replica, dal titolo *Risposta ad un articolo di Novelli*, che, rimasta allora inedita, pubblico qui di seguito.

Non ho ancora rintracciato l'intervento polemico di A. Novelli, sacerdote milanese, collaboratore dell'*Unione* e della *Scuola Cattolica*, finito anche lui sotto gli strali di padre Mattiussi che avrebbe voluto venisse attaccato dal Cavallanti, nel 1910,

come modernista, e dimostrato, senza dirlo, come « marcio » (L. BEDESCHI, « Fonti e Documenti », 4, pag. 37; ID., « Fonti e Documenti », 15, pag. 355).

In assenza, per ora, di altri elementi più precisi, mi rifaccio al contesto per la datazione della risposta di padre Semeria, che collocherei tra il 24 maggio e il 13 giugno del 1915, cioè tra l'inizio della marcia dell'esercito italiano verso la frontiera e la chiamata del barnabita al Comando Supremo di Cadorna. Nel testo trovo, infatti, da una parte gli incisi « basta la guerra delle armi » e « di chi oggi combatte », che potrebbero far ritenere che l'intervento italiano sia già un fatto compiuto, e dall'altra il silenzio totale sulla nomina alla cappellania del Comando Supremo, che non doveva essere stata ancora comunicata all'interessato.

Mi limito a trascrivere l'inedito semeriano, esplicito e sinteticamente fedele a tutto il *de bello et pace* del barnabita.

Risposta ad un articolo di Novelli (1).

Polemiche no, basta la guerra delle armi, senza aggiungervi una guerricciuola di parole. Ma discussione pacifica e fraterna come può e deve essere tra due spiriti che cercano non *d'aver ragione* ma di dar ragione a Madonna Verità. E perché la discussione sia chiara, mi permetto di stabilire una serie di punti, i quali faranno vedere dove sta la divergenza tra il Novelli e me, mostrando ad un tempo che essa non è così grande, e che è quindi più facile il finire d'accordo o non ci sarà nessun pericolo europeo (2) se si rimarrà ciascuno del proprio parere, salvo a rettificare meglio qualche giudizio un po' troppo facile, spiccio e qualche frase non intieramente felice. Ma di queste ne ha certo anche il sig. Mario Brusadelli!

1. — L'articolo di Novelli è dominato da una preoccupazione, alla quale M. Brusadelli nel suo studio non era né estraneo né molto meno contrario. La preoccupazione è questa: non fare il pacifista ad oltranza, il tolstoiano, mantenere la liceità cristiana della guerra *giusta* nelle sue cause e umanamente cioè giustamente combattuta. Ch'essa domini l'articolo del Novelli, non c'è da insistere: è evidente. Ma essa non era estranea allo studio del Brusadelli; si può anzi dire che una buona metà vi era consecrata. Perché dopo aver stabilito coi testi alla mano quello che a lui pare sia il pensiero, più alto, del Vangelo (prima parte dell'articolo) in tutto il resto del suo scritto il B. si inge-

---

(1) Risposta ... a Novelli *a matita, d'altra mano.*

(2) europeo *lettura incerta.*

gnava a mostrare come questo pensiero evangelico, preso nella sua genuina integrità, ben pesato, ben valutato non suoni punto condanna di chi oggi combatte o nei passati secoli ha combattuto o combatterà domani (prossimo) guerre giuste. Può darsi che non sia riuscito a dimostrare questa pratica (3) compatibilità della guerra giusta coll'ideale evangelico, ma ha cercato, voluto dimostrarlo. E dunque alla tesi pratica della Morale *prout hodie exponitur* sulla liceità della guerra giusta, tesi preoccupante dell'articolo Novelli, M.B. non è né estraneo, né contrario. Q.e.d.

2. — Ma l'articolo di M. Brusadelli è dominato da una preoccupazione alla quale A. Novelli pare meno sensibile. La preoccupazione del Brusadelli nel suo articolo è doppia:

a). Esegetica. Far dire a ciascun testo né più né meno di quello che esso testo vuol dire. Inutile soggiungere che non ogni singolo testo evangelico è obbligato a dire *tutta* la verità. Ci sono ad esempio testi che parlano, essi, della unità di Dio. Sarebbe una stiracchiatura volerli far dire qualcosa della Trinità, ma dal fatto che quel testo non ne parla sarebbe ugualmente illogico concludere che la Trinità sia falsa. Ne possono parlare altri testi e, anche non ne parlasse nessun testo biblico, c'è per noi cattolici la tradizione. Ora il Novelli pare lo dimentichi un poco questo: perché sollecito e giustamente (v. N. 1) di salvaguardare la giusta guerra e la sua liceità, vuole a ogni costo far venir fuori *questa teoria*, proprio questa dal famoso testo del Sermone della Montagna (*Mt* V, 38). E siccome il B. in quel testo non vede questa dottrina (ma *un'altra cosa* conciliabilissima con quella dottrina, ove l'altra cosa s'intenda a dovere), il Novelli quasi quasi insinua che il B. neghi questa dottrina o almeno la comprometta.

b). Un'altra preoccupazione del B., oltre la severità esegetica, è di trovare nel tesoro evangelico l'apprezzamento finale della guerra, trovare quello che deve essere ed è la aspirazione profonda di ogni uomo veramente cristiano, l'aspirazione profonda della Chiesa. Non si potrà negare infatti che l'aspirazione della Chiesa pur tollerante le guerre giuste sia alla pace, a un assetto sociale dove delle quistioni di giustizia decida non la forza ma la ragione. Si può, non si può arrivarci? Non è questo il problema. Si possa o no arrivarci, la Chiesa ci aspira. Il S.P. Benedetto XV è venuto a rammentarcelo ancora una volta versando a più riprese in encicliche, allocuzioni, lettere il suo dolore profondo per la guerra attuale. Egli va gridando: pace, pace, pace. La Chiesa sa bene (4) che *mundus dare non potest pacem,* ma la chiede a Dio (v. magnifico *ore-*

---

(3) pratica *lettura incerta.*

(4) bene *lettura incerta.*

mus). La Chiesa gemendo chiede a Dio la liberazione dalla guerra senza distinguere tra giusta e ingiusta (l'ingiusta in fondo non è guerra, è brigantaggio). Ora, possibile che a questa aspirazione il Vangelo sia rimasto completamente estraneo? possibile che il Vangelo in tutto e per tutto su questo tragico tema abbia saputo solo ripeterci l'aforisma romano: *vim vi repellere?* Solo questo? possibile? Ci pensi bene il Novelli. E se anche a lui parrà madornale che il Vangelo si sia fermato lì, mi trovi un altro testo dove un nuovo e più alto ideale appaia più visibile che nel *locus classicus* e da M.B. lungamente commentato.

Sommando il n. 1 e il n. 2 credo poter dire che M.B. è più comprensivo e A.N. più unilaterale. Il primo ha le preoccupazioni legittime del secondo, e viceversa il secondo non ha le preoccupazioni legittime del primo o non le ha abbastanza. M.B. si preoccupa della morale pratica e corrente tradizionale sulla guerra, e A.N. non si preoccupa abbastanza degli ideali evangelici sulla pace.

3. — La distinzione tra ideale efficacemente remoto o remotamente efficace e precetto immediatamente valido non è una novità di Mario Brusadelli. La novità è un dono pericoloso. V'è chi la cerca e v'è chi te la rimprovera. M.B. non l'ha cercata e nessuno può o rimproverargliela o lodargliela: non si loda e non si rimprovera ciò che non esiste. La distinzione è d'uso comune quando si parla della schiavitù antica, la schiavitù propriamente detta. Il Vangelo (poniamoci netto il quisito) ha condannato la schiavitù, sì o no? Come risponderebbe il Novelli non so, ma so quello che rispondesi comunemente. Si può dire che il Vangelo pronunciò una condanna della schiavitù nel senso di una proibizione (precetto negativo) morale vera e propria? come è proibito il furto? Un precetto negativo che debba avere vigore *illico et immediate?* No. Ed è chiaro: se no avrebbero avuto torto quei cristiani che per secoli hanno continuato a tenere schiavi. La morale pratica ebbe per secoli di fronte alla schiavitù (s'intende giusta, schiavi di legittimo acquisto e umanamente trattati) la stessa attitudine che ha oggi di fronte alla guerra giusta: *licet, tolerari potest*. Ma da ciò vorrà concludere il N. che dunque il Vangelo non condannava in nessun modo la schiavitù? o la condannava in modo platonico? Lo dirà quasi per far piacere a un qualche violentemente mansueto M. Brusadelli del 2° o 3° secolo dell'e.v.? Farebbe un bel servizio alla apologia cristiana, e gliene sarebbe riconoscente il prof. Ciccotti non già Paolo Allard. Ma se il cristianesimo ha efficacemente contribuito a un lento sparire della schiavitù, e non a una sua abolizione immediata, bisognerà riconoscere che accanto ai precetti *illico et immediate* validi ci sono nel Vangelo degli ideali non imposti *illico et immediate* ma inculcati per modo da riescire certamente efficaci. M.B. non ha fatto che applicare alla futura sparizione della guerra ciò

che tutti gli apologisti applicano alla scomparsa passata della schiavitù. M.B. non è un novatore, merito o colpa che ciò sia.

4. — « Il torto del Tolstoi e del Brusadelli è quello di considerare il precetto della mansuetudine da un punto di vista unilaterale, da crederlo il solo, l'unico che Cristo abbia assegnato come regola *semper et pro semper* dei rapporti tra uomo e uomo ». A. Novelli ha torto di aver scritto così. Perché Tolstoi considera la dottrina evangelica della mansuetudine a quel modo unilaterale facendone scaturire, come tutti sanno, la condanna immediata, formale, precisa di ogni guerra, condanna assoluta, e invece M.B. si adopera di mostrare come colla dottrina evangelica della mansuetudine (dottrina che consta di un lato precettistico immediato e di un lato ideale remoto) coesista armonicamente la dottrina dei moralisti cristiani sul *justum bellum.*

« Messo in chiaro tutto ciò non si può avere difficoltà a concedere che il precetto obbligatorio, *illico et immediate,* è anche un ideale radioso che prospetta nell'avvenire etc. ».

E qui il Novelli parmi siasi espresso male. Il precetto obbligatorio è anche un ideale radioso... Siccome il precetto obbligatorio è questo *vim vi repellere omnia iura permittûnt,* purché *vis vi repellatur cum moderamine inculpatae tutelae* (per l'azione esteriore) e con animo interiormente benevolo questo sarebbe anche l'ideale radioso. Sarebbe troppo poco ideale e troppo poco radioso. Il Novelli ha certo voluto dire che nel gran tesoro dell'Evangelo accanto al precetto obbligatorio *illico et immediate* « sii mansueto anche pugnando », c'è l'ideale radioso « di una società futura realizzabile per lo sforzo di tutti gli individui, stimolati dall'amore evangelico, nella quale da una parte, le mansuetudini cristiane si leveranno su fino alla soglia della mansuetudine di Dio, e dall'altra gli arbitri e le violenze ingiuste che determinano ora le funzioni della giustizia (5) scemeranno fino a scomparire del tutto ». Non si potrebbe dir meglio e a M.B. non resta che stringere la mano ad A. Novelli, per lavorare insieme alla realizzazione ahimé troppo lenta e remota, ma sicura, della speranza cristiana, del radioso ideale. Però A. Novelli non metta più il Brusadelli con Tolstoi neanche *per transennam.* Certi accoppiamenti, il N. lo sa, possono riescire pericolosi.

M. B.

Questo inciso del Novelli mi desta una riflessione estranea al soggetto della discussione ma non spregevole parmi: « Le violenze ingiuste determinano oggi le funzioni della giu-

(5) *Richiamo all'aggiunta in calce.*

stizia». Ecco, ciò è esattamente vero nei rapporti privati, tra uomo e uomo (6) della ragione. Il ladro provoca l'intervento di una vera e propria giustizia, di qualcuno cioè che è estraneo al conflitto, superiore, e che colla serenità dell'estraneo dopo aver pronunciato una sentenza la fa eseguire colla forza. Ma ciò non potrebbe dirsi (6) della guerra neanche quando è giusta. Anche allora infatti nei conflitti tra popolo e popolo manca il giudice che sentenzia... che dia ragione a chi ce l'ha e poi a questa ragione faccia servire la forza. Nella guerra anche giusta il popolo offeso deve farsi giustizia da sé. La causa giusta è purtroppo affidata a una partita d'armi, a un gioco di forza, tal che a guerra finita si troverà ad essere punito non chi aveva torto, ma chi era debole (aveva il torto d'essere debole). I Musulmani perché più forti hanno mangiato la Spagna cristiana al secolo VIII... La guerra anche giusta soffre di quella terribile illogicità di (6) giustamente tutto (6) grazie al quale viene affidata alla forza (6) pratica di una quistione di giustizia. Ed è forse questa la ragione profonda per cui dalla parte migliore dell'umanità si leva una protesta contro la guerra.

* * *

Nella surriportata risposta ad Angelo Novelli, padre Semeria cita con onore Benedetto XV e ne addita convinto il programma ideale: « Il S. P. Benedetto XV è venuto a rammentarcelo ancora una volta versando a più riprese in encicliche, allocuzioni, lettere il suo dolore profondo per la guerra attuale. Egli va gridando: pace, pace, pace ... ». Quindi il barnabita condivideva questo programma già nel 1915, contemporaneamente all'intervento italiano. Non ha aspettato il dopoguerra per « schierarsi su questa posizione ».

Lo stesso atteggiamento di adesione al programma papale mi sembra di trovare in una ... preghiera, che il barnabita compose probabilmente nel 1917, che trascrivo qui di seguito, e che, con altre due, composte nell'immediato dopoguerra e durante le trattative di pace, forma un'antologia, del pensiero semeriano sulla pace, breve e dal carattere tutto particolare in quanto documento di spiritualità più che di politica, ma valido e degno di attenzione.

L'ascrivo al 1917, ho detto, per il richiamo alle critiche che accompagnarono il famoso intervento papale del 1° agosto

---

(6) *Seguono parole illeggibili per guasto della carta.*

di quell'anno. Il barnabita la compose per i suoi orfani, probabilmente i primi che aveva radunato a Courmayeur, perché la recitassero, in unione con tutti i bambini del mondo, durante la Messa di Natale.

> « O Gesù, tu che hai il segreto per penetrare nei cuori degli uomini, smorza nel cuore di quanti combattono quello che è sentimento di odio contro il nemico ed accendi un grande amore della giustizia, sicché per il trionfo di questa generosamente combattano. E questo senso generoso infondi, o Gesù, nell'animo di tutti come avviamento ad una pace giusta, questo soprattutto GIUSTA, e anche pronta, o Gesù, e stabile. Unito in spirito ai bimbi di tutto il mondo cristiano so di chiederti cosa non facile, o Gesù: c'è persino chi accoglie con sospetto, come fossero eccitamenti alla fiacchezza se non alla viltà le invocazioni di pace rivolte al Cielo. Ma tu, o Gesù, sei tanto potente e tanto buono; tu un giorno hai calmate le onde di un mare sconvolto, calma oggi le furiose passioni degli uomini. Fa, o Gesù, che i popoli, come gli individui, più forti ripongano la loro gloria nel rispettare e, occorrendo, proteggere i più deboli; fa che tutti i popoli, docili davvero alla tua Legge, invece di sopraffarsi gli uni gli altri, lavorino tutti concordi a stabilire sulla terra il regno felice del Padre Celeste ».

ALBERTO BOLDORINI

POSTILLE

SEMERIANA - I.

Da ogni parte, infatti, mi giungono lettere con ricordi di incontri, di colloqui, di discorsi e di amicizie semeriane, con rievocazioni commosse e fiere di aneddoti o « fioretti », direbbe padre Sala, e di loghia; *fotografie con dediche e segnalazioni di fotografie con « gruppi di famiglia » onorati e stretti intorno al barnabita; libri e notizie di libri custoditi e tramandati nella biblioteca di casa, con postille e glosse del Cappellano Militare del Comando Supremo, del Servo degli orfani, del Conferenziere conteso per l'inaugurazione di mostre, la presentazione di volumi, la commemorazione di eroi; testimonianze della presenza di fra Galdino in teatri, scuole, chiese, ristoranti... Tutti ricordi, segnalazioni e notizie utili per la ricostruzione dell'ancora molto sommaria movimentatissima biografia del grande barnabita. Tutto conservato e segnalato con grande stima, con geloso affetto, come un « bene » di famiglia, anche se non sempre, o non ancora, con venerazione come per una reliquia.*

C'è chi mi manda intelligenti studi inediti, finiti o da finire, su particolari aspetti del suo pensiero e particolari momenti della sua vita: segno che dopo cinquant'anni padre Semeria adhuc loquitur, *ovunque, continua ad interessare e molto, e non solo i soliti, e non solo al solito modo.*

Sto raccogliendo tutte queste testimonianze provocate dagli articoli sulla brebis galeuse *per farne un'appendice conclusiva ad essi, più avanti, quando avrò finito di « spremere » gli inediti che ho a disposizione.*

Da Bologna-Urbino, il più agguerrito studioso del modernismo non solo italiano, mi invia cortesemente notizie preziose sui rapporti culturali tra padre Semeria, già in esilio, e miss Maude Petre, specialmente in occasione dell'ultimo « Congresso Internazionale del Progresso Religioso » tenuto a Parigi dal 16 al 21 luglio del 1913, — vi partecipò anche il barnabita? —, e della successiva pubblicazione della relazione che vi svolse « la confidente fedele » del Tyrrell, come la chiama Ernesto Buonaiuti, su Authority and

liberty, *pubblicazione all'origine di un breve saggio della* brebis galeuse *su* Autorità e libertà in campo religioso, *ancora inedito.*

Dal Belgio, mentre si conviene sulla felice scelta dell'appellativo brebis galeuse, *che rispecchia bene la situazione di fatto dell'esilio del barnabita e rivela* ... les défauts de ses qualités ..., *mi si dice che evidentemente la* « brebis galeuse » n'est pas devenue exactement une brebis enragée, mais tout au moins dépitée et agressive ...

Dall'Umbria, un genovese di adozione e di benemerenze, mi scrive: « L'articolo su padre Semeria... ha rinfrescato in me il ricordo di una grande figura di sacerdote e di educatore, che mi fu molto cara negli anni della mia ormai lontana giovinezza...: nel 1926, quando io frequentavo la seconda classe liceale a Siena, padre Semeria venne nel mio Liceo per tenere una conferenza di carattere patriottico che ci affascinò tutti sia per il contenuto, sia per la forma, da quel grandissimo oratore che Egli era. In quella occasione io e qualche mio compagno (nella nostra qualità di alunni modello ... scusi l'immodestia) avemmo l'onore di una presentazione personale a padre Semeria, che ci intrattenne cordialmente e formulò per noi i più calorosi auguri di successo nella scuola e nella vita. E, per quanto mi riguarda, quegli auguri mi hanno portato fortuna! ... ».

Da Arenzano mi scrivono di una visita e di una predica del Servo degli orfani, e di un « dono » di alcune sue opere, con dedica.

Ad Albisola rivive la memoria di un « colossale » pranzo benefico intorno a padre Semeria, nel ... « salone d'estate » del ristorante « Pescetto », dopo, e fino a qualche anno fa, abbellito da enormi splendidi pannelli di Aligi Sassu. Come, sempre ad Albisola, continuano « le fucine » di Ivos Pacetti e dei « Fratelli Mazzotti », dai numerosi ricordi semeriani, delle cui ceramiche « ride » la facciata della « casa dei piatti » a Courmayeur.

A Genova mi si mostra una lista di benefattori di Monterosso e, tra le altre, una fotografia dalla dedica: « 9 dic. 1926: ... questa mia effigie porti salute *e* fortuna. *P. Semeria »: il corpo è massiccio, ancora dritto e vigoroso, la testa eretta, non ancora abbandonata tra le spalle, il viso forte, aggressivo più che volitivo, gli occhi acuti come sempre, le guance non ancora appesantite e non ancora aureolate, come da un tutt'uno inestricabile, dai capelli abbondanti, scomposti ed incolti e dalla barba brizzolata, che cogliamo nell'acquarello di Romeo Bevilacqua.*

Un barnabita mi segnala, e a ragione, l'inesattezza della mia datazione della Christiana iuventus. *Questo « manifesto » della democrazia cristiana, invece che ai primi anni del '900, come ho fatto io, andrebbe ascritto al periodo dell'esilio, non solo perché viene ricordato, in condivisione dello stesso destino, « Vincenzo Gioberti, esule due volte nella terra straniera », in Belgio, ma perché vi si parla « della tradizione italiana, che si chiama Dante Alighieri..., Michelangelo..., A. Manzoni, ... e, per giungere fino a*

ieri, Antonio Fogazzaro e Alfonso Capecelatro »: ed effettivamente, è solo per il fatto che il primo era morto nel marzo del 1911 e il secondo nel novembre del 1912, quando il barnabita era a Bruxelles da più di un mese, che costui, nominando i due ultimi, poteva parlare di « ieri ».

Un religioso, « dalla parola fluente come la sua barba », — e gli applico l'espressione scherzosamente di stima e di affetto che padre Semeria usava abitualmente con un suo « Amico romagnolo » al quale inviava articoli e entrefilets *da pubblicare —, mi manifesta il suo stupore per* Il ritorno di S. Francesco *(RENOVATIO, 3/1987), specialmente per la contrapposizione « san Francesco - san Domenico », e avanza dei dubbi sulla paternità semeriana del saggio... E no, caro padre! io, che già non condivido il suo stupore, pur disponibilissimo a soddisfare ogni sua esigenza di verifica documentaria anche grafica, non posso accettare dubbi pregiudiziali sull'esattezza della mia attribuzione:* Il ritorno di S. Francesco *sarà un* apax *nel pensiero e nella produzione semeriana, ma è inequivocabilmente di padre Semeria, è autografo, anche se firmato con lo pseudonimo E.M. Anche per me il barnabita non è mai diventato una* brebis galeuse enragée *e ribelle, nemmeno nel triennio del suo esilio, ma una* brebis galeuse dépitée et agressive *senz'altro sì ...*

E per finire, per ora, dal Nord America mi giungono, con una « piena conferma » di quanto ipotizzo sulla lenta preparazione dell'« orribile tentazione » del suicidio, quale sbocco finale e « risultato di un lungo stillicidio », un saggio rimasto incompiuto « per ragioni varie », sulla crisi semeriana, — che mi riprometterei di pubblicare, con la dovuta licenza ... —, e la notizia che il mio dotto e caro Corrispondente nordamericano aveva pure « abbozzato un articolo mettendo a paragone Semeria con altri eminenti Barnabiti a lui contemporanei », trovandoli « tutti manchevoli... ».

Credo che non si possa avere paura di padre Semeria brebis galeuse.

Nei miei articoli su I veri saggi .. clandestini *di padre Semeria cerco di ricostruire, con i documenti che ho tra mano, anche i drammi interiori dei protagonisti e quella che secondo me è stata la vera* Storia dell'esilio di un'anima, *senza oleografie, senza edulcorazioni intollerabili; e per colmare una lacuna.*

Non era Leone XIII che « in un Breve sugli studi storici ricordava così a proposito che la storia deve essere schiva bensì d'ogni menzogna, ma coraggiosa nel dire tutta la verità — nemica della frode, ma anche delle reticenze »? e che « non si ha storia vera, *se non si ha* tutta *la storia »? e che « le lacune non sono certo falsificazioni sempre da parte di chi le lascia, ma imprimono un'idea incompleta della realtà nell'animo di chi le subisce »? Lo sanno e la pensano così tutti: in storia le cose devono andare così.*

E, — dimenticavo di dirlo! —, il pensiero del grande pontefice che aprì gli archivi vaticani alle indagini di tutti gli studiosi, mi venne ricordato

proprio dallo stesso barnabita tempo fa, quando iniziavo a studiarne la vita dell'esilio e leggevo la sua conferenza su S. Francesco d'Assisi, *tenuta « nel Salone del Palazzo Arcivescovile di Genova il 15 novembre 1898, alla presenza di S.E. Rev.ma Mons. Tomaso March. Reggio, Arcivescovo di Genova, S.E. Rev.ma Mons. Giovanni Carli, Vescovo Ausiliare, S.E. Rev.ma Mons. Fedele Abati, Vescovo titolare di Dioclezianopoli »: e l'ho riproposto con le sue stesse parole (pagg. 14, 15).*

Mi sembrò allora che padre Semeria mi esortasse a fare lo stesso, a compiere il mio dovere, nei suoi confronti ...

Del quale padre Semeria, poi, e della sua conferenza su S. Francesco d'Assisi, *vorrei utilizzare un giudizio, quello che viene riferito a san Bonaventura, biografo del Poverello: chi dovesse mai avere « paura del mio padre Semeria,* brebis galeuse *», non avrebbe forse « uno strano concetto della cronologia » ... anche?*

[Alberto Boldorini]

ALESSANDRA CAPOCACCIA QUADRI: «*Per non tradire*», Marietti, 1986.

I versi di Alessandra Capocaccia Quadri rivelano una poesia che pensa nella bellezza della forma e spira amore e speranza. Quest'ultima raccolta manifesta nel titolo l'intento di non tradire l'uomo in nessuna delle sue componenti, immanente e trascendente, cosmica e spirituale, mondana e religiosa, per esprimerlo tutto intero attraverso poetici riflessi.

Sin dall'inizio si manifesta l'ampiezza dell'orizzonte poetico: « Vivere. Contemplare. Nulla escludere / di quanto accade... » (p. 11). Alessandra vede, guarda, canta: mammole e rose, usignoli e fringuelli, nel giardino ove giocano i bimbi e ne colgono i fiori e ne mordono i frutti, ove nell'alto silenzio « forse un angelo passa / e scorta nell'ignoto le preghiere » (p. 13), e accoglie « il grido antico: / Nelle tue mani abbandono il mio spirito » (p. 26).

All'uomo di oggi che non sa donde venga né dove vada, che s'incontra col suo prossimo e non lo riconosce, i limpidi versi della Capocaccia esprimono un lucente e fermo senso della vita: « questa è una rosa segreta / neppure dal tempo sgualcita »; nel corso degli eventi « qualche cosa vi prendi, / qualche cosa vi lasci / che solo in apparenza non è vita » (p. 43). La vita ha un senso personale, e l'uomo può « dare alla luce adagio la sua storia / unica dall'origine al tramonto » (p. 46).

L'avventura dell'uomo, fatta di sorde pesantezze e di arditi voli, nasce da un difficile rapporto fra l'anima e il corpo « legati l'una all'altro, ed è fatica / fare insieme la scelta di una strada », ma « il vincolo di scambi inavvertiti / domani verrà sciolto / e infine riannodato. / Allora in armonia liberi insieme » (p. 56). È il messaggio della risurrezione!

Sul senso della vita e sul suo mistero insiste il poeta: « Anche un mattino semplice ha il suo volto... » ma « ignori l'avventura / del gran meriggio e la sovrana notte », fino a

che « prima che il buio ti spaventi / un lume incontri sull'intero giorno » (p. 78). Non soltanto nel chiaro-scuro della sua storia, ma nella più profonda dialettica del nulla, l'uomo gioca la sua vita: « Il puro nulla, prima dell'esistere. / Poi l'altro nulla distruttivo: il male. / E, un giorno, Dio si annulla... Col proprio annientamento dal nuovo nulla ricompone il tutto » (p. 57). È questo un esemplare poetico pensiero teologico, un fare teologia da parte di un poeta!

La teologia della grazia, che risana ed eleva nell'infinito, esce chiara, trasparente dal poetico pensare di Alessandra: « Sei fragile. E una forza ti circonda / — indicibile assedio —. Vuol colmare / il tuo tenero involucro di argilla / e dilatarlo senza incrinatura... Quasi un nulla è il consenso che ti chiede... Una forza ti assedia. E tu sei fragile » (p. 58).

L'autrice sa che « mutano gli strumenti dello Spirito » (p. 83) e che fra questi è la sofferenza, indirizzata a « evocare da un seme di dolore / la futura bellezza » (p. 59). Essa « può smantellare i riti quotidiani, / aggrediti nell'ultima difesa. / Non ti vince. Se l'ami, di nascosto / t'incorona. Svanendo a poco a poco / ti dilata a una vita sconosciuta » (p. 81).

Come il dolore, così la tristezza pesa sul destino umano: « anche più inesorabile di un torchio... Ma indovini / un mistero all'origine. E ricordi / in quella trama il punto che si allenta / e a un tratto cede se non hai paura » (p. 100).

Oltre il dolore e la tristezza, più in alto, stella che risplende sul cammino della storia umana, è *la sapienza.* L'uomo di oggi, nomade senza principi e senza un fine, percorre incerto le vie della scienza e della tecnologia, ma è privo di divina sapienza e di umana saggezza. Ciò che non sa dargli la debole filosofia, glielo offre il poeta che cerca, contempla e nella luce della fede vede discendere la Sapienza tra i suoi figli: « Parla a ciascuno sottovoce... / Delle umane tragedie si rattrista / ma salvezza è il suo nome. / E va cercando ovunque dolci figli: / isole di ametista / nell'oceano in tumulto » (p. 101). La Sapienza guarda il pellegrino dell'assoluto nell'al di qua e spalanca, insieme, le porte dell'al di là. Nei suoi ultimi versi l'autrice che non tradisce mai né la terra né il cielo, guarda intorno la bellezza che non svanisce, e contempla lassù, nella fede e nella speranza, un volto amato: « La tua visione è, in me, presentimento » (p. 106).

ENRICO DI ROVASENDA

Mons. BRUNERO GHERARDINI, *Introduzione a « Il dovere dell'ortodossia - Editoriali di "Renovatio" e note al Clero »* - Volume VI delle « Opere del Cardinale Giuseppe Siri » - Giardini Editori e Stampatori in Pisa.

Introdurre il card. Siri!

Un maestro, e quale maestro, che tutto il mondo conosce e che il mio sommesso balbettio non saprà certo far conoscere meglio, né apprezzare di più!

In effetti, qualunque e comunque esso sia, ogni tentativo d'introdurLo ha davanti a sé l'alea dell'inutilità o della presunzione.

Di ciò consapevole e chiedendo perciò venia all'Em.mo Porporato, m'accingo, non senz'aver prima resistito a chi me n'aveva fatto richiesta, a vergare tremando queste poche righe, con l'unico intento di rendere omaggio all'insigne maestro, sia pure portando vasi a Samo.

L'iniziativa promossa dalla Pontificia Accademia Teologica Romana di pubblicare per intero gli scritti di S. Em.za Rev.ma il Sig. card. Giuseppe Siri nel 30° anniversario della sua elevazione alla sacra Porpora prevede a questo punto l'edizione complessiva degli editoriali di « Renovatio ».

La prima conseguenza che ne deriva, porta alla luce del sole una paternità finora, sì, formalmente taciuta, ma da tutti senz'incertezze individuata. Bastò infatti scorrere le prime battute di quel primissim editoriale che, vent'anni fa (1966-1986), apriva la fortunata e coraggic vita di « Renovatio », per capire da che pulpito venisse la predica; c come basta oggi compulsare anche sommariamente la lunga serie questi editoriali, per trovarvi la stessa mano, la stessa sensibilità, stessa mente, la stessa folgorante espressione. Se lo stile è l'uomo, quello del card. Siri è talmente sintomatico di Lui che il risalire alla sua firma dall'anonimato degli editoriali è estremamente agevole.

Esattamente vent'anni. E quali anni!

In quel 1966, che le accelerazioni del nostro tempo sembrano aver confinato in lontananze astrali, la teologia usciva dall'aula conciliare non con le ossa rotte, ma attraversata e scossa al suo interno da fremiti di slancio e da fondate paure, con progetti nuovi da attuare ed organizzare, ma anche con tutti i suoi valori da tutelare; alle prospettive di revisione e perfino di reinvenzione che suggestionavano, rispondeva la coscienza di sé che sembrava frenare, se non addirittura bloccare, ogni intento innovativo. Il pericolo dello smarrirsi strada facendo non consisteva solo in quello spauracchio che i cosiddetti conservatori

ponevano furbescamente dietro l'angolo della strada; ma in una ben triste realtà, dalla quale un po' tutti eran rimasti sconvolti: vescovi, teologi, popolo di Dio, dall'Olanda alla Francia, dall'America ai Paesi emergenti, con pregiudizio talvolta fatale per la fede e la pratica cristiana. Quel primo editoriale di quel lontano 1966 parlò di « criterio » e di « metodo »; e, quasi accentuando con non dissimulata intenzionalità gli aspetti formali del discorso teologico, segnò la strada di « Renovatio »: il rinnovarsi della teologia nella « continua fedeltà ».

La rivista, cioè, si proponeva d'« esprimere la continuità della teologia con se stessa », per dimostrare in tal modo, e non cedendo alla tentazione dell'avventura, « l'ampiezza d'interessi e di problemi che il punto di vista teologico consente e comanda ». Un'ampiezza che abbraccia tutti gl'interrogativi, i vecchi ed i nuovi, dell'umana esistenza, e con i quali la teologia non può non misurarsi, sia per « garantire ed esplicitare l'oggetto primario della Rivelazione, sia per contrastare le false dottrine che insidiano l'equilibrio spirituale e civile dell'uomo » (1).

Il lettore, al quale viene oggi offerta la possibilità di leggere, uno dopo l'altro, tutti gli editoriali di « Renovatio », può da sé costatare non solo l'ampiezza sopra accennata, ma anche la decisiva importanza del richiamo al « criterio » e al « metodo ». Direi che a tale richiamo s'attiene intelligentemente e significativamente ogni editoriale: non solamente quello con cui s'inizia la serie 1967 sotto il titolo « Del criterio teologico », ma anche gli altri. Tanto quelli che al criterio fanno diretto riferimento per indicarne le funzioni o per lamentarne l'assenza, quanto quelli che, indirettamente, l'affermano e l'esaltano nella tecnica stessa dell'argomentazione teologica. In breve, un card. Siri che definisca i compiti della teologia e ne deplori gli sbandamenti, o che si sottometta come teologo ai suddetti compiti, è un card. Siri che ha preminente su ogni altro il problema del « criterio » e del « metodo teologico ».

A tale riguardo, un argomento è ricorrente tra le pagine dell'Em.mo Maestro: quello dei « luoghi teologici ». L'annotazione della sua frequenza, se non addirittura della sua insistenza, non risponde alla curiosità d'un rilievo statistico, e chi fosse mosso soltanto da codesta curiosità dimostrerebbe di non aver capito nulla della logica interna al discorso teologico, del suo fondamento e delle sue fonti: nulla delle premesse di scientificità e di rigore che, uniche, posson farne un discorso serio e credibile; nulla soprattutto di Colui che, in questo caso, svolge il suo discorso all'insegna della serietà per la sua credibilità.

Analogamente e contestualmente alle precisazioni sul criterio, sul procedimento metodologico e sulle fonti specifiche della teologia, altri due sono i temi che conferiscono alle note del card. Siri l'importanza

---

(1) *Il dovere dell'ortodossia*, pp. 3-4.

e il significato d'una « mess'a punto » necessaria: il Magistero e la Tradizione. Il consenso dei Padri, dei Dottori, della preghiera liturgica, dei teologi, del popolo di Dio non è fonte di teologia per se stesso; può esserlo, ma ad una condizione. Nemmeno la Sacra Scrittura, pur con tutto il suo inconcusso prestigio, la sua singolarità e la sua autorevolezza di Parola di Dio, è fonte di teologia per se stessa. La condizione, che trascende il predetto consenso e la stessa testimonianza biblica, è il Magistero. Consenso e testimonianza diventan fonte di teologia se ed in quanto sono recepiti dal Magistero.

Questo, dunque, ha un ruolo decisivo inalterabile ed irreformabile. La conservazione e spiegazione e approfondimento di ciò ch'è contenuto nella Parola scritta e trasmessa, l'opera stessa della trasmissione (*Parádosis*, Traditio), gli appartengono. Riecheggia in questa dottrina la ben nota posizione agostiniana: « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas » (2).

Atteso il rapporto tra Rivelazione e sue fonti e considerata attentamente la granitica certezza conferita da Cristo al Magistero mediante la solenne promessa della ratifica divina ad ogni sua decisione, se ne deduce che tutta la vita della Chiesa e la fonte privilegiata (non « semplicemente *interpretativa, ma costitutiva* ») della fede cristiana è la Tradizione. L'Em.mo Porporato n'è così convinto, da concentrare in essa gran parte, certo l'essenziale, del suo ragionamento teologico. Secondo il quale, la Tradizione non è mummificante immobilismo, ma palpito sempre nuovo e stimolante del valore di sempre nell'oggi della Chiesa; essa è, pertanto, l'antidoto contro quella malattia ecclesiologica (« l'anti-Tradizione »), di cui sembran soffrire, oggi, tanti uomini di Chiesa, i sempre pronti a segregare annientare incriminare, nel segno del più vieto manicheismo e di quel « gioco non vecchio del mondo politico » (3), ch'essi surrettiziamente trasferiscono nelle relazioni intra- ed interecclesiastiche.

Da un punto di vista più sistematico e contenutistico, tre dati si traggono dagli editoriali qui riproposti. Il primo riguarda il panorama teologico. Con efficace e quasi inimitabile capacità di sintesi, il card. Siri passa in rassegna i vari settori e le tematiche complessive della teologia: dalle sue premesse formali, culminanti nella giustificazione e raccomandazione del manuale scolastico, al suo momento *fondamentale* che non è ancora teologia pura, ma è anche filosofia, apologetica, storia (« La teologia naturale », « La ragione », « L'irrazionalismo », « Lo intellettualismo », « Le piaghe della teologia », « La roccia », « La comunità », « L'unità della Chiesa », « Il Magistero », « Teologia e vescovi »,

---

(2) *Contra epistulam Manichaei*, 5, 6 PL 42, 176.

(3) *Il dovere dell'ortodossia*, p. 127.

« Teologi e Magistero »); dalla teologia dommatica (« La de-dogmatizzazione nella Chiesa », « Il dogma », « Ortodossia e teologia », « Esiste ancora l'ortodossia? », « I sacramenti », « L'Eucaristia », « L'aldilà tra fantasia e teologia », « Fuori della Chiesa non c'è salvezza ») alla teologia morale (« Il valore dell'*Humanae Vitae* », « L'oggettività della morale », « Teologia e morale », « La democrazia nella Chiesa », « Dio e mammona », « La soluzione teologica della questione sociale », « La decadenza dell'etica »), fino al diritto canonico ed ai suoi fondamenti teologici (« La *lex Ecclesiae fundamentalis* », « Il Nuovo Codice »).

Un secondo dato, d'un'attualità palpitante, emerge dal quadro generale sia come presenza ai problemi teologici del momento (« Il Sinodo episcopale », « Il terzo Sinodo », « Il Sinodo del 1974 », « Il catechismo », « Ecumenismo e Primato », « Bilancio dell'ecumenismo », « La democrazia nella Chiesa », « La crisi del sacramento della penitenza », « La perenne lezione del tomismo », « Ortoprassi e Ortodossia », « La teologia della liberazione: parole o fatti? »), sia come presenza della teologia ai problemi generali e particolari del momento (« Teologia e politica », « Secolarismo cristiano », « Divorzio cristiano », « Fede e critica storica », « La coscienza liberalizzata », « Europa », « Le Settimane Sociali », « Le condizioni della pace »). Si tratta d'un dato che, sotto la penna del Cardinale, riesce a sfatare l'insulsa oltre che ingiusta accusa d'una teologia avulsa dalla storia.

Il terzo dato, in strettissima colleganza col secondo, è quello della puntualità dell'intervento. Nessun problema, neanche quello più scomodo, è messo in frigorifero; e nemmeno è trattato con l'arte sopraffina di chi addormenta le coscienze. Al contrario, nessuno dei problemi che ha agitato la Chiesa, e nessuno di quelli che, agitando la storia e il mondo, hanno avuto riflessi sulla vita ecclesiastica, è stato qui ignorato. Attraverso le pagine, ora quasi in *souplesse* ora perentorie e sicure, di questi editoriali, l'attenzione di chi legge vien per così dire piegata sui problemi suddetti, introdotta nel loro mondo a contatto con la loro istanza, messa in grado di confrontare e di giudicare alla luce della verità perenne. Che si tratti della « teologia femminista » o dell'« abito sacerdotale », dei bilanci del Vaticano II a dieci o venti anni dalla sua celebrazione o della questione sociale, dell'« elezione del Sommo Pontefice » o della « democratizzazione », della politica o della libertà, dell'emarginazione o della secolarizzazione, del decantato pluralismo o delle attuali esigenze di comunione, dei termini laico e laicismo, tutto vien qui sottoposto ad un'analisi illuminante e spietata, ricondotto nei suoi giusti limiti, mai disprezzato ma o accolto o rifiutato in base alla sua obiettiva conformità o difformità rispetto alla retta ragione ed al « deposito » della verità rivelata.

Oserei anzi dire che, attraverso la puntualità dei suoi interventi, il card. Siri si pone dinanzi alla teologia e alla Chiesa, in Italia e nel

mondo, con la lucidità e la coerenza d'una coscienza critica. E non mi sembra d'esagerare se, conseguentemente, lo definisco la coscienza critica di quest'ora straordinaria e straordinariamente contraddittoria.

Che tale in effetti Egli sia, è ampiamente dimostrato dalla conversazione di Sua Eminenza con due redattori di « Renovatio » su *La dittatura dell'opinione,* le cui battute confluirono prima in « Renovatio » e vengono ora riprese nella presente pubblicazione. Tutto in esse concorre a rendere quasi plastico l'intreccio profondo tra verità cristiana, vita di Chiesa e problematiche correnti. Stabilita in sintesi la caratterizzazione della cultura contemporanea nelle sue espressioni di punta, il card. Siri analizza le tecniche della « pubblicistica religiosa, letteraria e filosofica », tendenti a sostituire la verità con l'opinione, fino alla dittatura di essa. Tutto il discorso ha di mira il pericolo della manipolazione dell'uomo attraverso l'ideologia del benessere, ma anche la salvezza di lui attraverso « la parola della croce » (4). Una diagnosi chiarissima senza per questo esser pessimista e disperata; una presa di coscienza, con la responsabilità del pastore che rifugge dal « compromesso e dal cedimento »; un'analisi con la lucidità dello storico e la contagiosa speranza del cristiano che rileva, sì, l'ottenebrarsi del tempo, ma sa anche che « nella luce della croce del Signore » perfino « la notte diviene luminosa » (5).

A conferma della puntualità con la quale l'Em.mo Editorialista risponde alle sollecitazioni del momento, vorrei esemplificare ancora richiamando l'attenzione dei lettori sulla non comune sensibilità ecumenica, dalla quale son direttamente ispirati ben sette editoriali ed indirettamente sfiorati numerosissimi altri.

Certo non è difficile avvertire in essi il non-specialista, se per specialista dovesse intendersi il teologo votato al dialogo ad ogni costo, anche a quello del *sacrificium fidei,* come non raramente avviene nell'ambito di certe commissioni miste e come si è costretti a costatare nella colluvie di pubblicazioni dette appunto specializzate. Il non appartenere agli addetti ai lavori non pregiudica, anzi valorizza l'ecumenismo dell'Em.mo Cardinale. Lo valorizza in effetti come:

1. *grande disponibilità ed apertura* (« La chiarezza avanza. È un grande passo... una migliore comunicabilità di linguaggio ») (6);
2. *competenza storico-dogmatica* (ne son chiara testimonianza anche i due editoriali dedicati a Lutero);

---

(4) Alla domanda di quale parola cristiana abbia particolare bisogno l'attuale situazione storica dell'umanità, il Cardinale risponde lapidariamente: « Non vi è dubbio: la Croce », nel pres. vol., p. 212.

(5) O.c., p. 218.

(6) O.c., p. 46.

3. *vigilanza confessionale* (« La Chiesa, la sua dottrina e in particolare la sua dottrina ecclesiologica son fondate su dogmi per essa inalienabili e irreformabili... Non si può accettare che termini rispettabili siano annebbiati per creare incertezze su punti talmente dirimenti... Forse che sarebbe un ritorno all'unità piena tra i credenti quella in cui il cammino venisse... lastricato di equivoci e mezze verità? ») (7);
4. *chiarezza pastorale* (« I nostri fratelli ci attendono, ma ci attendono alla luce del giorno, non tra le incerte ombre della notte ») (8).

Dopo affermazioni di tale onestà e limpidezza, una sola osservazione: non sarebbe opportuno ed auspicabile che proprio gli ecumenisti di professione, tanto quelli che operano a livelli ufficiali o quasi, quanto coloro che si son generosamente dedicati alla causa dell'unità tra i cristiani per conto proprio, s'ispirassero almeno un po' al modello d'apertura, competenza, vigilanza e chiarezza incarnato dall'ecumenismo dell'Em.mo Arcivescovo di Genova?

La presente pubblicazione si chiude con la raccolta di dodici « note » per il clero dell'archidiocesi genovese e come tali apparse già nella Rivista Diocesana. Si ritrovano in esse le medesime tematiche e perfino gli stessi titoli che l'Eminentissimo svolge negli editoriali di « Renovatio ».

Una differenza, tuttavia, c'è. Mentre gli editoriali parlano ai teologi, le note son rivolte al clero. Negli uni risuona la voce del professore insigne, nelle altre s'avvertono i palpiti del suo cuore sacerdotale. I più scottanti argomenti che, negli ultimi tempi, sono riusciti a far breccia nel mondo dei preti, sono qui sviscerati: progresso, progressismo, Tradizione e tradizioni, tradizionalismo, integrismo, pluralismo, apertura, globalità, creatività. Sembra l'elenco dei luoghi comuni sui quali, come su altrettanti scogli, han naufragato tanti preti. In ognuno il Cardinale snida l'equivoco, lo discute, ne riconosce e ne tutela il residuo di verità se del caso, ne dimostra e ne polverizza l'errore. Con un vescovo così, per il quale l'*episcopale munus* non ha nulla in comune con i vaneggiamenti di quelle « allegre teologie » (9) che il suo acume di teologo e la sua accortezza d'apostolo han puntualmente destituito d'ogni serio fondamento, clero e fedeli possono dormire sonni tranquilli: anche se « il leone s'aggira in cerca di chi divorare » (*1 Pt.* 5, 8), Lui è lì, preveggente e battagliero, in difesa e in attacco, nel suo ruolo di maestro, di pontefice e di guida, con la trasparenza cristallina e l'adamantina coerenza della sua coscienza critica.

BRUNERO GHERARDINI

---

(7) O.c., pp. 47, 78, 108.
(8) O.c., p. 109.
(9) O.c., p. 227.

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XXIII)

Immutabilità del Verbo umanatosi

La Kenosi investì l'uomo Cristo, non già il Verbo consustanziale al Padre, unigenito Figlio immutabile.

Completa e concreta l'umana natura di Cristo sussiste nel Verbo Persona. La sussistenza, o unione ipostatica, *non l'altera punto.* La fa esistere — semplicemente — sì da sostentarne l'essere e l'agire in unità di anima e corpo, di facoltà e attività, di note individualizzanti.

Inoltre, sebbene lo reclami in quanto l'uomo Cristo è l'Unigenito Figlio in persona, non è la sussistenza del Verbo, o unione ipostatica, a produrre *il di più,* l'acme di grazia, plenitudine di valori soprannaturali e preternaturali.

Un di più che, mero potenziamento dei valori naturali, lascia *indenne* l'umana natura di Cristo. Non l'affranca se non dal peccato e da ogni riverbero di peccato. Fa eccezione la Kenosi, satura d'amore e di dolore sul filo di quell'acme di grazia.

« Unio in Personam et secundum Personam », attraverso la sussistenza del Verbo, l'unione ipostatica non dà adito a commistione d'alcun tipo tra l'umana natura e la divina.

Il dogma di Calcedonia fulminò di scomunica l'apollinarismo, il monofisismo e il monotelismo che ledevano l'immutabilità di Dio, Atto Puro.

Inconcusso il dogma sfida i secoli. Condanna gli epigoni di ieri, gli epigoni di oggi.

L'io di Cristo è l'Io del Verbo, l'unigenito Figlio, uno ed unico, indi-

viso soggetto di possessione e attribuzione vuoi dell'umanità assunta, vuoi dell'infinita, eterna natura divina.

Subiettate in Lui, le due nature coesistono distinte, inconfuse e inconfondibili, ciascuna con le rispettive doti esclusive, le facoltà e le attività. Ossia: coesistono — « entia quibus » — nel Verbo Persona in unità di sussistenza, non già di essenza.

« Ens quod », la Persona del Verbo è il « Totum subsistens et agens uti quid unum ». Opera in quanto Dio. Opera in quanto uomo. Ma opera *mediante* la natura.

Non è la sussistenza principio d'azione, bensì la natura con le proprie facoltà esecutorie. La sussistenza del Verbo, organandone reciproche le parti polimorfe, è *condicio sine qua non* a che l'umana natura assunta si esplichi in atti consoni. La fa esistere. Non agire.

Gli atti implicano l'essere, l'essenza dunque e la sussistenza. « Agere sequitur esse ».

Ipostatizzazione dell'essenza di Cristo uomo, natura in sé completa e concreta, la sussistenza del Verbo non altera nessuno dei dati che la costituiscono e la individuano. Matrice degli atti, quindi, è l'umana natura assunta. E gli atti vi si commisurano, s'efformano e s'effigiano lì. Atti dell'*uomo* Cristo.

Donde la Kenosi in vece nostra, espiazione universale.

Sinolo di essenza e sussistenza, supposito o persona, l'essere amplia di respiro l'« Agere sequitur esse ».

Eccelle la sussistenza. Eleva a supposito, o persona, l'essenza ipostatizzata. Natura completa e concreta, sussistendo nel Verbo, subiettandosi in Lui e appartenendogli in tronco, l'uomo Cristo è l'unigenito Figlio in persona. Soggetto indiviso di possessione e attribuzione, « Totum subsistens et agens uti quid unum », l'Io del Verbo rivendica la responsabilità di tutti gli atti dell'uomo Cristo. Li dignifica condegni. Li divinizza. Stagliano teandrici gli atti. « Actiones et passiones sunt suppositorum ».

Donde la satisfazione vicaria, redenzione universale.

A duplice titolo l'Io del Verbo — immutabile — rivendica questi atti:

a. *Ontologicamente,* poiché è Lui a sostenere nell'essere e nell'agire, in unità di sussistenza, l'umana natura assunta. Un tal influsso — « actio Dei ad extra » — ha lo stile di Dio, Atto Puro. Insta « ab aeterno ». Ciò che sfocia al di fuori, in Cristo uomo, non è se non l'efficacia o virtù, dell'influsso.

b. *Intenzionalmente,* poiché « ab aeterno » li vede e decide, imitazioni egregie, le più alte, al di fuori di Dio, questi atti, della natura e della vita divina.

A stringere i nodi, non muta il Verbo in chiave di unione ipostatica.

Atto Puro, perfettissimo, non conosce perfettibilità e defettibilità, mai tocco da acquisti o difalchi inerenti alla mutazione. Nulla lo arricchisce. Nulla lo impoverisce. Rimane immutabile. Sempre. L'immutabilità è di ordine metafisico.

Perfezione non v'ha tra le creature che il Verbo Dio non inculchi scevra di scorie e limiti, non superi in linea di onnimoda perfezione infinita. « Eminenter »: se non « formaliter » almeno « potentialiter ». Scaturigine primigenia, la Perfezione del Verbo urge esemplaristica.

Dio non ha rapporti *reali* con le creature in correlazione temporanea ai vari effetti. Non è causa non appena erompono e fino a che durino gli effetti, laddove causa ed effetti si legano, condizionantisi, l'una agli altri.

Veda o voglia, ami o agisca, *ad intra* e *ad extra,* Dio ha rapporti solo con se stesso. Circa le creature, a livello di imitabilità della sua Natura e della sua Vita divina, irradiazione di idee archetipe che fervide le adeguano, Dio è causa in Sé e per Sé. L'influsso, Atto Puro, estua « ab aeterno ». Fuori non termina se non l'efficacia, o virtù, d'un tal influsso.

Mutazione del Cristo uomo

Immutabile l'unigenito Figlio, Verbo umanatosi, a muoversi è la natura umana assunta.

Inizia ad esistere, ipostatizzata nell'Io del Verbo. Completa e concreta, *principio di azione,* esplica le proprie facoltà esecutorie in atti molteplici: tutti gli atti dell'uomo Cristo. Consapevole e libera, l'anima di Cristo gode d'*autonomia psicologica,* arbitra di questi atti, teatro la Kenosi ricolma di merito.

Distinte, inconfuse e inconfondibili, ciascuna con le rispettive doti, esclusive le facoltà e le attività, l'umana e la divina natura coesistono nel Verbo Persona, subiettate in Lui.

« Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem *meam,* sed voluntatem *eius* qui misit me » (Gio. VI, 38).

Il volere di Dio — Padre, Figlio e Spirito Santo — è legge al volere dell'uomo Cristo:

« Ecce venio, *Deus,* ut faciam voluntatem tuam » (Ebr. X, 9).

Innerva il volere la natura:

« Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me; sed *non quod ego volo,* sed quod tu » (Mc. XIV, 36).

L'identica, immutabile natura divina, comune alle tre Persone, distinta da quella umana assunta, scevera i due voleri.

E' l'*anima di Cristo* che, autonoma, adora e implora il Padre. Non il Verbo:

« Tristis est anima mea usque ad mortem... *Deus meus, Deus meus,* ut quid dereliquisti me?... Pater, in manus tuas commendo *spiritum meum.* Et haec dicens, expiravit » (Mc. XIV, 34; XV, 34; Lc. XXIII, 46).

Scriverà Paolo:

« Qui in diebus carnis suae *praeces, supplicationesque* ad eum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamoribus validis, et lacrimis offerens, exauditus est *ob suam reverentiam.* Et quidem, cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, *obedientiam.* Et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae. Appellatus a Deo Pontifex iuxta ordinem Melchisedech » (Ebr. V, 7-10).

Inequivoca la puntualizzazione di Paolo:

« Unus enim *Deus,* unus et mediator Dei et hominum, *homo* Christus Iesus » (I Tim., II, 5).

Kenosi antonomastica dell'uomo Cristo, Verbo di Dio in persona, morte la più dolorosa e la più amorosa, epilogo d'un merito al culmine, la Croce lucra « de iure », oltre la redenzione nostra, in Lui Uomo risurrezione e gloria (cfr. Ps. XV, 10; Att. II, 27, 32). « Consummatum est » (Gio. XIX, 30).

I dati biblici ratificano il dogma di Calcedonia. Lo scolpì, eclatante, la formula di P. Leone Magno:

« Divinitas, quae erat in dolente, non erat in dolore » (*Sermo 57:* PL LIV, 375).

Somma la fedeltà ai dettami del Padre. Somma la pietà e l'umiltà. Sommo il culto latreutico. Sì, Padre! (cfr. Lc. II, 52; IV, 8; VI, 12; Mtt. XI, 29; XII, 15 ss.; I Pt. II, 21; Ebr. III, 2; XII, 2; Giac. V, 11; Filipp. II, 5, 8; I Tess. I, 6; II Tess. II, 5; Mc. VI, 45-46; Gio. IV, 34; pp.cc).

« Pater maior me est » (Gio. XIV, 28; cfr. Mc. X,18).

L'uomo Cristo è il « Servus Jahve »:

« Exinanivit semetipsum in similitudinem hominum et habitu inventus ut homo. *Humiliavit* semetipsum factus *obediens* usque ad mortem, mortem autem crucis » (Filipp. II, 7-8).

Da Betleem al Golgota di continuo cresce la Kenosi.

Gesù fu il *Povero* di mezzo ai poveri. Sofferse fame e sete, l'estenuazione d'improbe fatiche, la miseria non soccorsa se non da pubbliche elemosine, privazioni d'ogni genere, angherie, dileggi e oltraggi, la solitudine, tetro l'abbandono.

L'inesausta passione della vita svettò sulla Croce. Estremo approdo, infierì l'ultima Passione.

« Neque species, neque decor ». Mille piaghe gli sconciarono la carne, vittima del peccato l'anima, apoteosi di amore e di dolore, in lim-

pida, traslucida coscienza. Kenosi dell'Uomo universale. Kenosi vicaria. Universale l'espiazione. Universale la redenzione:

« Debuit per omnia fratribus similari, ut *misericors* fieret, et *fidelis* pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari » (Ebr. II, II, 17-18; cfr. ib. 14-15; IV, 15).

Che questi atti ripugnino alla natura divina, alieni dal Verbo Dio, è lapalissiano. Non sgorgano se non dall'umana natura assunta, in sé completa e concreta, ipostatizzata nell'Io del Verbo, arbitra — consapevole e libera — l'anima di Cristo. Unico, indiviso soggetto di possessione e attribuzione di questi atti, il Verbo li fa *suoi*, rivendicandone la responsabilità, rispettandone l'autonomia psicologica. « Ab aeterno ». Ontologicamente. Intenzionalmente. Verbo immutabile.

Duquoc, Galot e un vasto stuolo di teologi contemporanei fluttuano ai margini di Tomasio che, ligio ai presupposti cartesiani, teorizzò la Kenosi in ibridi parametri d'apollinarismo, nestorianesimo, monofisismo e monotelismo, ridotta l'idea di *persona* a coscienza e libertà egemone: sicché il Cristo, Verbo umanatosi, abbinerebbe due persone, semmai alla coscienza e alla libertà di uomo affiancasse la coscienza e la libertà d'unigenito Figlio.

La Kenosi — in Tomasio — annichila la persona del Logos, laddove, Incarnazione redentrice, da Betleem al Golgota, spogliandosi dei diritti d'unigenito Figlio, il Verbo Dio rinuncia ad agire da Logos. La sua coscienza e libertà divina si stemperarono allora in coscienza e libertà umana del Cristo che, Uomo universale, visse la Kenosi a ritmo d'ascesi, gagliarda progressione di sviluppi messianici ed etici.

Non più essenzialista, noumenico, la teologia esistenzialista, succuba al linguaggio fenomenico degli atti e dei fatti, chiusa lì, non sa scorgere in Cristo se non l'uomo della Kenosi.

Coscienza e libertà egemone, di cui gode l'anima autonoma, impegnarono *direttamente* la natura, non la persona. *Entia quibus*. Lungi dal costituirlo, appartengono all'io ontico, l'*ens quod seu totum subsistens et agens incommunicabiliter uti quid unum.*

Distinte, inconfuse e inconfondibili, ciascuna con le rispettive doti, esclusive le facoltà e attività, l'umana e la divina natura coesistono sussistenti nell'Io del Verbo, uno ed unico, indiviso Soggetto.

Verbo umanatosi, il Logos a volte opera in quanto uomo, a volte in quanto Dio. Ma opera *mediante* la natura, ch'è principio d'azione.

Se opera da uomo, tramite l'umana natura assunta, godendo l'anima di autonomia psicologica, spicca a fuoco il Cristo della Kenosi.

Se opera in quanto Dio, e lo fa non di rado, tramite la natura divina, ad affulgere in Cristo è l'unigenito Figlio: non più libera, eppur consapevole — instrumentum hypostatice coniunctum — funge esecu-

toria l'umanità di Gesù, esprime e rivela la divinità del Verbo, esternandola in moduli analoghi ai nostri.

3. LA PRECLUSIONE ALL'HEROS

« Plenum gratiae »

Sfasa il dogma di Calcedonia l'ermeneusi di Duquoc e soci d'un Cristo che, uomo universale, e nondimeno in tutto *eguale*, a noi, sperimentò vittorioso l'Edipo di Freud, il dramma dell'Heros, occulte le manovre dei folli desideri d'equiparazione a Dio, il fantasma del Padre a livello di simbolo e non di memoria, sì da redimerci, amorosamente figli, archetipo d'amore in rapporto a Dio Padre, l'Amore.

Progredì di luce in luce la coscienza di Cristo, n'affinarono l'anima i diuturni sviluppi etici ed ascetici.

Già denunciammo l'artificio delle categorie edipiche e come dovremmo ricondurle alla bipolarizzazione d'amore e odio.

Vivaio di passioni, le più polimorfe, pittoresche variazioni di quel tema, esagitate dai fomiti del peccato, l'appetito sensitivo enuclea la psiche, sconvolge l'inconscio e il subconscio, dramma dell'Heros.

Cristo, Verbo umanatosi, unigenito Figlio in persona, non conobbe il dramma di Heros che è il dramma dell'uomo decaduto. « Actiones et passiones sunt suppositorum ».

Fu l'uomo universale, in tutto *simile* a noi, consustanziale, ma non coequale. A iosa la Bibbia incide un tal divario (cfr. Dan. VII, 12; Ebr. II, 9, 14-15, 17-18; IV, 15; VII, 26; Fil. II, 6-8; I Pt. I, 19,II, 22-24; I Gio. III, 5; Gio. VII, 18; VIII, 46; Dz. 122, 148, 711).

Completa e concreta, l'umanità di Cristo riconsacra l'integrità degli inizi, di natura e di grazia. Ebbe inoltre, ipostatizzata nel Verbo, il massimo di perfezione, la vision beatifica, l'impeccabilità e l'infallibilità, esimia la santità.

« Plenum gratiae et veritatis » (Gio. I, 12): fin dall'esordio e, di prosieguo, sempre. Immune l'anima d'ogni sorta di sviluppi, non aperta se non — in pienezza d'amore — alla tragica espansione della Kenosi, partecipe linda, incorrotta, la carne crocifissa, misteriosamente sintonizzati il « nunc fluens » e il « nunc stans ».

Gli corredano l'anima, unisoni e quindi perfettissimi, i sette doni dello Spirito di Dio, nonché, idonee, le virtù naturali e soprannaturali, virtù teologali, virtù cardinali e morali (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, III q. 7. aa. 1-6).

Acquisita la santità esimia riguardo ai doni dello Spirito, evidenziamone adesso il massimo di perfezione di virtù in virtù. Non emergeranno se non le virtù *idonee* che s'addicono a Cristo, Verbo umanatosi, l'unigenito Figlio in persona, a titolo di Kenosi pellegrino in terra, ma cittadino dei cieli a titolo di vision beatifica.

Virtù teologali e cardinali

Ciò esclude subito dall'anima di Cristo, tra le virtù teologali, la fede e la speranza:

« Fides est enim *de non visis*, spes autem de *non habitis* » (Ib., q. 7, a. 3, a. 4).

Recedono, pleonastiche, e la rivelazione dinanzi all'intuizione, e l'aspirazione dinanzi alla fruizione. Non ha più ragion d'essere il credere, s'io vedo; il tendere e l'attendere, pur gonfi di fiducia, s'io posseggo.

Fin dall'esordio e, di prosieguo, sempre, richiesta dall'Unione ipostatica, insta la vision beatifica.

Neppure episodicamente « fede » e « speranza » lambirono l'uomo Cristo.

Indubbio, di scienza empirica, Egli recepì — al Battesimo e sul Tabor — la voce del Padre che *rivelava* il mistero dell'Unigenito Figlio, Incarnazione redentrice. Nondimeno, sintonizzati in Cristo il « nunc fluens » e il « nunc stans », sempre, simultanea alla vision beatifica, in reciprocità di scambi con la scienza infusa, anche allora la scienza empirica mutuò i lumi celesti dell'intuizione. Nulla di nuovo sorprese il Cristo, ch'Egli già non sapesse.

Rivelazione del mistero di Cristo, a garanzia di fede e speranza, la voce del Padre non sfolgorò se non i discepoli e le turbe.

Né, tra le virtù cardinali e morali, concernono il Cristo la fortezza, la temperanza, la continenza e la penitenza.

Virtù cardinali, « fortezza » e « temperanza » imbrigliano, educano, disciplinano l'appetito sensitivo in chiave vuoi di concupiscibilità, vuoi di irascibilità, incline — dopo il peccato d'origine — ad eccessi di piacere e di potere.

La repressione dei fomiti — l'Heros — mira ad instaurare l'equilibrio di psiche e pneuma, politico, non tirannico, un autocontrollo e un autodominio.

Mancipi al peccato d'origine, alimentatisi lungo i secoli di peccato

in peccato, sinistro appannaggio dell'umanità degenere per l'asse della tara, i fomiti febbrilizzano la carne, ribelli, arbitrari, incomposti e incontenuti i sensi, che prevengono l'anima, l'umiliano e l'oltraggiano.

Esente, *de iure*, dal peccato e dai fomiti del peccato, non occorrevano all'uomo Cristo fortezza e temperanza.

Mai tentazione *interna*, la cui genesi è dentro la psiche, di mezzo ai sensi in tumulto, gli sfiorò l'eccesso, adamantino equilibrio psicologico.

La tentazione in Cristo non fu che *esterna:* l'aggredirono, dal di fuori, le mille difficoltà d'una squallida miseria, le suggestioni di Satana e del mondo d'un messianismo d'indole terrenistica, lusinghe e blandizie, minacce, insidie e soprusi, il vilipendio, la raffinata ed efferata cattiveria dei nemici spinta ai paradossi di feroci ipocrisie, l'odio, le incomprensioni, le infedeltà, la defezione vigliacca, l'obbrobrio, il ludibrio, suprema tragedia la Kenosi dal Getsemani al Golgota (cfr. Lc. II, 7, 16, 24; IV, 2; VI, 1, 20-26, 29; VIII, 3; IX, 3 23-25, 57-58; X, 41-42; XII, 15-23; XIII, 24; XIV, 25-27; XVI, 13, 19-31; XVIII, 24-25, 28-30; XXI, 1-4, 34-35; XXII, 24-28; Mtt. II, 13-15, 22-23; IV, 23; VIII, 17, 19-20; X, 9-10, 16, 24-26; XIII, 55-57; XIX, 1-2; Gio. I, 11; IV, 31-34: *Cristo il Povero.*

Cfr. Gio. I, 14, 16-17, 29; III, 14-17, 19-21; IV, 23-24; V, 13-14; VI, 14-15, 26-27, 33, 35, 38, 52; VII, 16-18; XII, 27-32; XIII, 1-5, 12-17, 34-35; XIV, 27; XV, 13, 18-21; XVIII, 1-3, 14-19; XVIII, 26-27; XIX, 14; Lc. IV, 5-8; XIV, 7-14; XVII, 20; XVIII, 17; Mc. I, 44; III, 12, 22; VII, 36; VIII, 26, 30, 34-37; IX, 27-28, 42-49; X, 17-30, 33-34, 45; XI, 25-26; XIV, 27-28; Mtt. III, 13-17; IV, 1-11; V, 1-48, VI, 1-34; VII, 1-29; X, 28, 39; XI, 28-30; XII, 16-21; XVI, 21-26; XVIII, 11; XIX, 16-26: *l'antimessianismo terrenistico di Cristo.*

Cfr. Gio. V, 16-18; VI, 42; VII, 1, 7, 11, 20, 30, 32, 44-48; VIII, 13-15, 19-20, 48-49, 52-53; IX, 16, 22, 24; X, 20; XI, 47-53, 56; XII, 19; XIII, 37-38; Lc. XI, 53-54; XIX, 47-48; XX, 1-8, 20-39; Mc. II, 6-12, 23-28; III, 1-6; XII, 12-27; XIV, 1-2, 55-59, 65; Mtt. XII, 14-15; XIX, 3-9: *Cristo e i nemici.*

Cfr. Gio. IV, 7-18, 27; VIII, 3-12; XXII, 3-7; XX, 15-17; Lc. 36-48; Mc. XIV, 3-9; Mtt. IX, 20-22, 25; XV, 22-28; XXII, 30; XXVI, 6-13: *Cristo e la donna.*

Cfr. Gio. VI, 61, 67, 71-72; XII, 42-43; XIII, 18, 27; Lc. IX, 41, 44-45; X, 13-15; XI, 15, 29-32; XIII, 34; XVII, 17-18; XIX, 41-44; XXII, 21-22; Mc. VI, 2-4; XIV, 10-11, 18-21, 50, 66-72; Mtt. XXVI, 14-15: *l'ostinazione d'Israele nel peccato, l'ottusità e la contestazione dei discepoli, ripudio, fuga, abbandono, tradimento.*

Cfr. Gio. X, 17-18; XVIII, 12, 19-40; XIX, 1-27; Lc. XXII, 39-70;

XXIII, 1-49; Mc. XIV, 27-72; XV, 1-41; Mtt. XXVI, 30-75; XXVII, 1-54: *la consumazione dell'amore e del dolore.*

Di fronte alla tentazione *esterna* è la Fortezza, dono dello Spirito di Dio, che assiste il Cristo uomo. Egli n'assecondò gli impulsi, fiero, impavido, regalmente padrone di Sé, ovunque padrone di atti e di fatti (cfr. Gio. VI, 19-20; VIII, 21, 24-26, 33-34, 37, 39-41, 44-47, 55-59; IX, 39-40; X, 8, 17-18, 26, 31-33, 39; XI, 8, 16; XVI, 32-33; XVIII, 4-8, 11, 20-23, 33-37; XIX, 9-11, 26-27, 30; Lc. XI, 39-53; XII, 4-5, 50-53; XIII, 14-17, 31-32; XIX, 45-46; XX, 17-18; XX, 45-47; XXII, 15, 46, 52-53, 61, 70; XXIII, 8-9, 27-31, 34, 43, 46,; Mc. I, 27; III, 28-30; IV, 38-40; VII, 1-12; VIII, 31-33; XI, 15-18; XII, 38-40; XIV, 41-42, 46-49, 60-62; XV, 3-5, 23; Mtt. XII, 34-35, 34-35; XIV, 26-32; XXI, 15-17, 31-32, 42-46; XXIII, 13-35; XXVI, 52-56).

Le virtù morali

In ultimo, esulano dall'uomo Cristo — virtù morali — la continenza e la penitenza, poiché suppongono il peccato e la disponibilità al peccato, critico, instabile l'equilibrio psicologico a causa delle passioni inquiete, esagitate dai fomiti di Heros.

Cristo fece penitenza ad espiazione del peccato altrui, non già dei falli propri (cfr. S. TOMMASO, *o.c.*, q. 7, a. 2).

Uomo universale scontò l'universale peccato in linea di sostituzione vicaria — *Servus Jahve* — attraverso la Kenosi. E la Kenosi fu penitenza estrinseca, l'anima in preda al dolore e all'amore.

Dipana non la «penitenza virtù» il peso, il rimorso e l'attrizione dei falli *propri*, detestazione efficace, riparazione dell'ingiuria inferta a Dio. E' un reinserirsi nel bene in rettitudine d'intenzionalità, il privarsi di gioie legittime a indennizzo del peccato, piacere illecito, più il sobbarcarsi docili alle croci quotidiane; e ciò ai fini di ristabilire l'ordine stravolto.

Nutrita di pudicizia — laddove la castità prima e precipua, quella del pensiero, accalorandosi d'una carità dimentica di sé, incalza l'onestà dei costumi, perfezionandone l'ascesi sul piano dei rapporti umani — la « continenza » redime la *libido* grazie all'amore, custode e vindice del pudore, soggetto di rapporto, non oggetto, la donna persona.

Urge, psicologicamente, la mutua armonizzazione dei dati caratteristici del sesso.

Sigla e tutela, biologicamente, le fonti genetiche, la sacralità dell'atto di vita elevante i due sposi nell'empito creativo di Dio.

La contingenza è quindi rinuncia all'egoismo, ai monopoli e ai privilegi d'un Ego superbo, despota ed impuro. Mortificazione di torbidi appetiti sensori, fuga di occasioni peccaminose, coarta l'orgoglio, ch'è lussuria dello spirito, e la lussuria, ch'è orgoglio della carne (cfr. Mtt. XVI, 24-25; Gio. XII, 25-26).

A noi, impenitenti e incontinenti, si sostituì il Cristo, vittima espiatoria, immune — *de iure* — dal peccato e dai fomiti di Heros. Illimitata rinuncia la Kenosi. « Exinanivit semetipsum » (Fil. II, 7).

Mite ed umile di cuore, assaporò l'obbrobrio in contrapposizione all'orgoglio, l'impenitenza nostra.

Lui Vergine, figlio di Madre Vergine, nudo sotto i flagelli e sopra la Croce, carico di ludibrio, espulse la lussuria, a compensazione dell'incontinenza nostra.

Uomo universale, archetipo d'ogni virtù che n'adempisse la Kenosi salutifera di Verbo umanatosi, scontò l'universale peccato.

Disarmò la violenza con la mitezza, la superbia con l'umiltà, l'odio con l'amore, la disperazione con la fiducia, la viltà con l'audacia, la menzogna con la verità, il dubbio con la certezza, l'indifferenza con lo zelo, l'accidia con la dedizione e il dono di Sé.

Svergognò la libidine del piacere e del potere, gli abusi, i lenocini, le illecebre; invergini l'anima sporca in castità di pensiero; smascherò tutte le ambizioni e le simulazioni d'un bene ipocrito; svelenì tutti i dolori; insublimò a dignità di persona tutte le frustrazioni degli uomini, l'alienazione, l'emarginazione dei poveri; rivendicò tutti i diritti; librò i doveri sino a farne prassi eroica; corroborò e nobilitò tutti gli aneliti. Innamorò l'uomo del suo Olocausto. La vita e la storia. I giorni. Le epoche.

« Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos » (Mtt. XI, 28).

Uomo dei dolori, nascose la divinità.

« O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus » (Ger., Lament. I, 12).

Passione e morte, apice d'un dolore ricolmo d'amore, prova suprema di carità umana e divina, furono la documentazione vivente di Dio Amore a che gli uomini, figli in Cristo, l'unigenito del Padre, divengano ostie d'Amore.

Deflagra, estesa a noi, la Paternità di Dio in rapporto alla Filialità di Cristo, Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, la più absona e la più dissona dalle categorie freudiste. I Cieli di Cristo invadono la terra, perenne irradiazione di Grazia, e cenno non v'ha, mai, che aduggi l'Heros del Maestro di Vienna, i simbolismi dell'Edipo.

Perfezione assoluta e perfezione relativa.

Di *vision beatifica* il Cristo uomo visse, perfettissimo, le virtù a lui idonee. Le visse in un sol atto col « plenum » di Grazia, atto puro, in termini di esaustività nell'onnipresenzialità della Kenosi.

Di *scienza ed esperienza empirica,* no.

Completa e concreta la natura di uomo, incolume sempre, esigeva la psicologia nostra, legge la dialettica dell'anima, in successione e variazione di atti.

Si avvicendarono quindi, secondo gli stadi evolutivi dell'età, episodici, saltuari e frammentari, gli atti virtuosi di Cristo. Rifransero in tempi e modi diversi l'esercizio d'ogni virtù. Ma, a scanso d'equivoco, non accrebbero la Grazia: nessun sviluppo, tra fasi fluide, di mezzo ad improbi sforzi, dal peggio al bene dal meglio all'ottimo.

Indefettibile e immutabile è il « plenum » di Grazia, a livello d'atto puro, o vision beatifica. Polarizzata lì, l'umana psicologia di Cristo, autonoma, dispiegò dentro l'anima ed esternò, a turno, or l'una or l'altra virtù che i mutevoli contesti dell'*hic et nunc* reclamavano di volta in volta.

Non demorde la condanna del Concilio II di Costantinopoli. Colpì in Teodoro di Mopsuestia l'opinione d'un tal sviluppo: « ... a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum » (Dz. 224; cfr. S. TOMMASO, *o.c.,* q. 7, a. 12).

L'erronea opinione di Teodoro riesumano oggi non pochi teologi. E inficiano la Fede.

Gli atti virtuosi di Cristo, lievitanti in libertà la Kenosi, meritarono e la glorificazione all'acme dell'umanità sua d'unigenito Figlio e la redenzione di noi uomini.

Ciascuno di essi, nonché la perfezione *assoluta* edotta dalla vision beatifica, posta l'unione ipostatica, recava in se medesimo, rispondentemente alla specie e ai limiti delle singole virtù esperite, di scienza empirica ed infusa, una perfezione *relativa,* sì da adeguare l'ordine dei valori in causa.

Scalano le virtù concentriche e gerarchiche. Arbitro dei propri atti, Cristo non scelse — d'obbligo — il meglio o l'ottimo. A volte scelse il bene. Libero nell'opzione. Non vincolato — giusta lo stile di Dio — da un determinismo logico. Nondimeno, siccome fa Dio con le opere *ad extra,* espletò il bene in maniera la più ricca ed alta, al culmine d'una perfezione relativa.

4. VISION BEATIFICA E LIBERTA'

Amore necessario e amore libero

L'umanità di Cristo, completa e concreta, condivise la nostra condizione di vita.

L'anima autonoma, libero nell'opzione tra bene e bene, arbitro dei pro atti e d'ogni virtù, l'*uomo Cristo* adempì la Kenosi. Non lo svisarono punto l'unione ipostatica, il Verbo soggetto, ascrivendovi il massimo di perfezione. Egli adempì la Kenosi ai fastigi del merito, « iunctim comprehensor et viator », cittadino dei cieli, pellegrino in terra (cfr. Fil. II, 6-8; Ebr. IV, 15-16).

Coesistono in Cristo, distinte, anche se armonizzano, la scienza empirica, infusa e beatifica. Che le prime due innervino la libertà d'agire, non v'ha dubbio. Svetta « sui generis » la terza.

Di vision beatifica, se l'anima aderisce al Sommo Bene d'un *amore necessario*, in turgidezza di spontaneità, scevra d'ombre e remore, non necessità cieca, spazia comunque — in Dio — d'un *amore libero*, riguardo ai beni particolari, le imitazioni « ad extra » del Sommo Bene: vive fortemente la vita di Dio Uno e Trino, Amore necessario « ad intra », Amore libero « ad extra ».

A stringere i nodi, riguardo ai beni particolari, lungi dall'impedirne l'autonomia d'esercizio, la vision beatifica diede al Cristo uomo enorme la facoltà di scegliere tra bene e bene.

Ma, intuiti in Dio di vision beatifica, il rapporto *preciso* col Sommo Bene, l'ordine dei valori in cui s'inquadrano differenziati i beni particolari, definiscono drastica la misura del modo e del grado d'amore dovuto a ciascuno di essi.

L'uomo Cristo, quindi, li amò d'un amore necessario, per quel che di realtà e verità comportano, per quel che servono al fine ultimo. Alla stregua di Dio.

Affermava, così, augusta l'indipendenza dei beni particolari, o indifferenza dominatrice, egemone la versatilità d'opzione tra bene e bene: incapaci i singoli beni a sollecitarlo oltre il dovuto, laddove noi aberriamo succubi ed illusi.

Affermava l'infallibilità e l'impeccabilità, esimia la santità.

Si aggiunga. Quest'amore necessario non elide in tronco l'autonomia d'esercizio.

Drastica, non ferrea, è la *misura* del modo e del grado di amore riguardo ai singoli beni particolari, che la vision beatifica fissa, eviden-

ziando di ciascuno il preciso rapporto col Sommo Bene. Semmai lo negassimo, indurremmo un determinismo logico in Dio, spegnendone l'infinità attuosa.

Effettivamente, mancipi ad una misura d'obbligo, il modo e il grado di amore si applicano versatili ai mutevoli contesti. Cospicua è la versatilità, seppur incida ai bordi, non lesiva dell'essenziale orientazione.

Fluttua cioè, in dettaglio, il preciso rapporto che i singoli beni particolari hanno col Sommo Bene, proporzionandosi — di volta in volta — al sempre nuovo correlarsi dei beni fra di loro, nel gioco aleatorio, multiplo e polimorfo, innumere, dei reciproci legami.

Qui non conosce limiti l'infinità attuosa di Dio, stupendamente libera in tema di imitabilità « ad extra », di contenuti del suo eterno disegno e decreto. Analoga vi si sporge, a largo raggio, l'autonomia di esercizio dell'anima beata.

D'un tal caleidoscopio di mutevoli contesti, a mille doppi in più degli angeli e degli eletti, poté disporre — beatissima — l'anima di Cristo: arbitra, in seno all'essenziale orientamento, del modo e del grado d'amore riguardo ai singoli beni particolari, del loro preciso rapporto col Sommo Bene.

E non basta. Dinanzi allo stesso atto imposto per legge, misurato da Dio « hic et nunc » in linee che non transigono, tassativi il modo e il grado di amore, uno ed unico il preciso rapporto col Sommo Bene, la vision beatifica non lesina la possibilità di coinvolgere nell'atto, in chiave di libera scelta, più virtù ad un tempo.

Imposto o no, lo stesso atto si apre alla *plurilizzazione simultanea del merito.*

Svariate e convergenti motivazioni etiche, non richieste dal fine ultimo, valorizzano l'atto, liberamente, meritoriamente, al di là dell'obbligatorio sul piano del supererogatorio.

Arbitra di sé e dei propri atti, inconcussa l'autonomia di esercizio, l'umana volontà di Cristo corrispose, sempre e in tutto, alla volontà divina del Verbo che è la volontà del Padre. Non volle se non i placiti di Dio e come li volle Dio (cfr. Gio. IV, 34; VIII, 29; Fil. II, 8).

Impreziosì d'un merito egregio, a livello di perfezione assoluta o relativa, mezzi e scopi della Kenosi.

Non derogano gli atti imposti d'obbligo, tassativi, definita la misura del loro modo e grado di amore. Anch'essi, di vision beatifica, l'anima vede in Dio, previsti ed intesi da Dio *in quanto liberi,* situati « ab aeterno » in circostanze di privilegio, in cui Dio sa che le scelte di Cristo adegueranno il suo imperioso decreto.

L'anima *non può non volerli,* necessitata dall'amor di Dio e dal fine ultimo; ma, di concerto, all'unisono, *è libera nel volerli:*

«Me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum summam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam, sicut potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo» (Gio. X, 17-18; cfr. Is., LIII, 12).

La sintesi dà il brivido dell'estasi. Schiude l'intuizione la vision beatifica e l'anima n'assume limpida, traslucida coscienza, riflettentesi l'intuizione celeste in scienza infusa.

Di luce in luce

Non repellono, attorno ad un medesimo oggetto, tre atti *contemporanei* di pensiero? È il caso della triplice scienza in Cristo: beatifica, infusa ed empirica. *Identici* i tre atti di pensiero non si eliminano forse l'un l'altro?

Intuizione di Dio in Dio, « facie ad faciem, uti est », la vision beatifica non ha mediazione di specie intelligibili. Vede l'oggetto con immediatezza di pensiero, in pienezza di luce divina.

Scienza infusa e scienza empirica, no. Ambedue enucleano il pensiero da specie intelligibili. Senonché un abisso le separa.

Direttamente da Dio, bell'e compiute, di scienza infusa l'anima mutua le specie intelligibili che, perfette, offrono i noumeni, l'ordine dei valori finiti. Nulla le sfugge dell'oggetto.

Attraverso i sensi e l'astrazione dai fenomeni, all'incontro, derivano di scienza empirica, imperfette, le specie intelligibili. L'anima deliba i noumeni. Svela a poco a poco, tra passi insicuri, l'oggetto.

Tre atti di pensiero, dunque, *non identici* afferrano il medesimo oggetto e l'afferrano *contemporanei.* Coesiste in Cristo la triplice scienza. Non divaricano se non le angolazioni ottiche, i registri del conoscere, la vastità e la densità di luce.

Del che a noi uomini manca la sperimentazione psicologica. Ed è ovvio. Spogli di vision beatifica e di scienza infusa, ci suffraga la sola scienza empirica, impari l'anima nostra a più atti contemporanei di pensiero. Devesi all'unione sostanziale di carne e spirito se, organi corporei, ove i fenomeni filtrano uno per volta, i sensi condizionano l'anima: « Nihil est ni intellectu nisi prius fuerit in sensu ».

La fantasia raccoglie in unità l'appannaggio dei sensi. Di volta in volta. Onde, di volta in volta, una è l'immagine ad emergere, una l'idea.

Dialettica, o discorsività degli atti, ragione e raziocinio, evoluzione a tappe del pensiero guidano la scienza empirica in forza dell'estrinseca dipendenza dai sensi.

Ma, non più ligio il pensiero ai sensi, e ne prescindono la vision beatifica e la scienza infusa, grazie alla nativa spiritualità e semplicità dell'anima, potremmo conoscere ad un tempo il medesimo oggetto in un confluire di atti non identici. Ci documentano, a riprova, angeli e beati.

Esemplifichiamo in Cristo. Ad un tempo, di triplice scienza, Gesù conobbe sua Madre.

La conobbe di scienza empirica. *Imperfettamente.*

Muovono dai sensi le specie intelligibili, diurno e diuturno un tirocinio di idee acquisite che di prosieguo illuminano l'oggetto. Soccorre i non lievi limiti il carattere di scienza pratica, incarnazionistica, in termini esistenziali e vitali. « Verum est factum ».

Conobbe Maria di scienza infusa. *Perfettamente.*

Bell'e compiute, non tributarie se non a Dio, le specie intelligibili sfoggiano idee innate. Affulge d'improvviso l'oggetto. Nondimeno le idee innate restano idee create.

Conobbe Maria di scienza beatifica in Dio e al modo di Dio. *Perfettissimamente.*

Gonfio d'amore, il pensiero non ha mediazione alcuna di specie intelligibili. L'anima di Gesù vede sua Madre con gli occhi di Dio, siccome la vede Dio stesso; l'ama col cuore di Dio, siccome l'ama Dio stesso L'immediatezza d'intuizione e la pienezza di luce divina riducono al minimo il limite metafisico dell'essere.

Multiplo il pensiero estua a raggiera, di luce in luce. Sincronizza e sintonizza in reciprocità d'influssi.

L'eternità di Dio e la libertà dell'uomo

Imperioso fu il decreto salutifero del Padre, apoteosi di libertà e merito l'ossequio del Cristo, santità esimia (cfr. Gio. X, 18 e XIV, 31; Mtt. XXVI, 39, 42; Gio. XII, 27 e Mtt. XXVI, 54; Fil. II, 8-9 e Rom V, 19; Gio. XVII, 4-5 e Lc. XXIV, 26; Gio. X, 11; XII, 24-25; XIII, 1; XV, 9, 13-14; Lc. XII, 50; XXII, 15; Gio. XIV, 30; XVII, 19; XIX, 30; Ebr. X, 7 e Gio. V, 30; Ebr. XII, 2 ss.; Gio. VI, 38; VIII, 29).

Arbitro dei propri atti è il Cristo dei Vangeli (cfr. Gio. VI, 71; VII, 1; Mtt. VIII, 3; XXVII, 34; Mc. III, 13; etc.).

Non osta la vision beatifica. Scrive S. Tommaso:

« Voluntas Christi, licet determinatur *ad bonum,* non tamen determinatur *ad hoc vel ad illud bonum.* Et ideo pertinet ad Christum eligere *per liberum arbitrium confirmatum in bono,* sicut ad beatos » (*o.c.,* III, q. 18, a. 4).

Tommaso investe quindi alle scaturigini la vision beatifica:

« Si enim esset *determinatum ad unum numero,* tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coacte, sed *sponte* tendit, et ita est actus sui dominus » (*In III Sent.,* d. 18, q. 1, a. 2 ad 5).

Si connubiano nell'anima di Gesù l'amore necessario e l'amore libero. In radice è Dio a dirimere l'enigma. « Ab aeterno » Egli vuole che, in quanto *liberi,* gli atti di Cristo adempiano, in tutto e sempre, l'imperioso decreto salutifero.

« Omnia pendent totaliter a Deo ».

Il concorso di Dio sui nostri atti, a ritmo di eterna onniscienza e onnipotenza, purché Egli lo voglia, dà a noi di operare *infallibilmente* il bene, non ledendo punto la *libertà* nostra.

Ogni cosa d'ogni uomo, dai mutevoli contesti di vita ai vicendevoli legami dei beni innumeri, la pleiade e l'alea delle ipotesi, eventualità incombenti o no, fotografiche le reazioni di ciascuno, la libertà e la necessità dei singoli atti, l'essere e l'agire, « ab aeterno », *presenziano in Dio,* fervide a livello di imitabilità *ad extra,* oggetto di onniscienza e onnipotenza.

Basta quindi che Dio decida « ab aeterno » di collocarci in circostanze tali in cui sa che, *autonomi,* noi sceglieremo il bene.

L'uomo Cristo è il Verbo di Dio in persona. Il titolo ontico d'unigenito Figlio gli conferisce divino il diritto di chiedere tutto al Padre, esaudito sempre:

« Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me. Ego autem sciebam quia *semper* me audis... Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus, et prudentibus, et revelasti ea parvulis. *Omnia* mihi tradita sunt a Patre meo » (Gio. XI, 41-42; Mtt. XI, 25-27. Cfr. Mtt. XXVI, 54; XXVIII, 18-19; Gio. XVII, 1-2, 6-10, 20, 22, 24).

Di vision beatifica l'anima di Gesù conosce che, *libere,* le sue scelte s'accordano « ab aeterno », in tutto e sempre, all'imperioso decreto salutifero del Padre.

Con l'autonomia di unigenito Figlio, in sublime libertà di scelta, l'umana volontà di Cristo adegua d'atto in atto, « obediens usque ad mortem », la volontà di Dio Padre.

Una ed unica la Persona, quella del Verbo umanatosi — *Totum subsistens et agens incommunicabiliter uti quid unum* — è protagonista degli atti dell'uomo Cristo, sì da avocarli globalmente ,rivendicarli e teandrizzarli: « Actiones et passiones sunt suppositorum ».

5. L'« HIATUS » DEL GETSEMANI

Il duplice giudizio

Non dissentì, al Getsemani, l'umana volontà di Cristo dall'imperioso decreto salutifero. Non recalcitrò. Non esitò:

« Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat » (Lc. XXII, 42).

Non gli sconvolse l'anima se non l'*hiatus* tra l'appetito sensitivo, o « voluntas naturae », e l'appetito intellettivo, o « voluntas spiritus ».

Cieca semantica dei sensi, di colpo, al di là di qualsiasi deliberazione o calcolo, l'appetito sensitivo afferra nell'oggetto ciò che nuoce, provvido dinamismo di attrazione, se l'oggetto è un bene, di avversione, se bene non è.

Facoltà dello spirito, autonoma, l'appetito intellettivo opta a ragion veduta, demanda la scelta al giudizio, infeudandone la deliberazione e il calcolo.

Invadono l'anima i contenuti dell'appetito sensitivo. La ragione può emettervi un duplice giudizio.

Unilaterale è il giudizio laddove stimi l'oggetto « in sé e per sé », acclarata la cieca e mera semantica dei sensi, teso all'« hic et nunc ».

Allora l'appetito intellettivo abbraccia, a ragion veduta, la « voluntas naturae », non mossa se non dall'intrinseca bontà o negatività dell'oggetto: thélesis ».

Circolare è il giudizio laddove, non più teso all'« hic et nunc », oltre apprendere l'oggetto in sé e per sé, n'amplia gli orizzonti e lo rapporta al fine in funzione di « mezzo ».

Non hanno requie deliberazione e calcolo. Escutono l'ordine dei valori. Sviscerano la ragion d'essere.

Si eleva allora a « voluntas spiritus » l'appetito intellettivo, facoltà autonoma, mossa dall'istanza del fine e dall'efficacia del mezzo: « boùlesis ».

Esemplifichiamo in Cristo.

Ripugna *naturalmente* l'umana volontà di Gesù di fronte alla Passione e alla Morte considerate « in sé e per sé », pregne di mali fisici i più atroci. *Voluntas naturae-thélesis.*

Ma è la volontà effimera, velleità spontanea, estemporanea indecisione. Disarma subito, non appena deliberazione e calcolo, con un giudizio circolare, additano nei mali fisici altrettanti mezzi indispensabili al fine che, bene sommo, in ossequio all'imperioso decreto salutifero di Dio Padre, attinge la redenzione cosmica.

Chiara e fonda la cognizion di causa, esaustiva — in limpida, traslucida coscienza, pienezza d'amore e di dolore — aderisce la volontà

umana di Gesù. Autonoma, egemone, inconcussa. Conforme in tutto e sempre alla volontà del Padre. Dagli inizi all'epilogo. *Voluntas spiritus-boùlesis* (cfr. Lc. XII, 50; XXII, 15; Gio. XII, 27; XIII, 1).

Maledizione e peccato

Il dramma di Cristo è il dramma dell'uomo.

In Lui, come in noi, si sdoppia la volontà. L'*hiatus* gli sconvolge l'anima, pneuma e psiche, di latebra in latebra. Sovrasta alle stelle il dramma di noi uomini.

Vibra, integerrima, la psicologia di Cristo Uomo. Immani le ripercussioni sull'appetito sensitivo.

« Coepit pavere et taedere » (Mc. XIV, 33; cfr. Mtt. XXVI, 37).

Sperimentà la *paura*. L'angoscia gli salì alla gola. Fu il tedio, la nausea del vivere.

« Et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram » (Lc. XXII, 44).

Sudò sangue misto ad acqua. La carne non regge all'urto dell'emozione violentissima.

Spasimo al diapason, la *trasudazione sanguigna* sigla lo straordinario fenomeno che — in gergo clinico — chiamasi « ematidrosi » o « diapedesis ». Luca, da medico esperto, lo ritrae in dati plastici.

« Tristis est anima mea usque ad mortem: sustinete hic, et vigilate mecum... Vigilate et orate ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma » (Mtt. XXVI, 38, 41).

Ambascia di *morte* è la paura di Cristo. E la morte è già *sua*. La vede in Dio con gli occhi di Dio. La vive anticipandola, carica di passione.

Espia, in solitudine, la *maledizione* dell'universale peccato. Apati, ignari del dramma, dormono gli apostoli. Poiché non vegliano, né pregano, seguiranno all'incomprensione la fuga, il tradimento e il rinnegamento. Infuria l'odio dei nemici.

Desolamento solo, Cristo berrà a stillicidio, esistenzialmente, di scempio in scempio, di vituperio in vituperio, sino alla feccia, il calice della Passione e della Morte.

Il Salmo XXI, messianico, ch'Egli recita in tono sommesso e di cui enunzia ad alta voce i momenti forti, accompagna la spaventosa parabola d'una tal solitudine.

« Eli, Eli, lamma sabachtani? Hoc est: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? » (Mtt. XXVII, 46).

D'improvviso l'anima è *sola con l'universale peccato*, in disperata solitudine.

Non più beatificata, la vision di Dio n'appalesa in Dio, secondo il giudizio di Dio, Maestà e Bontà infinita, l'insita mostruosità che non ha riscontri, l'incommensurabilità dei danni, tragica la separazione di Cielo e Terra. In siffatta vision di Dio s'inalveano la scienza infusa e la scienza empirica.

Null'altro oggetto se non quel giudizio di Dio coagula l'anima. Attorno il vuoto. E' l'*abbandono* di Dio.

L'universale peccato schiaccia l'Uomo Cristo, vittima espiatoria in vece nostra. Lì, ai vertici, la Kenosi realizza la redenzione cosmica (3).

Più non suonano antinomiche le crude espressioni di Paolo:

« Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis *maledictum*. Quia scriptum est: Maledictus omnis qui pendet in ligno; ut in Gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Jesu... Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis Deus *peccatum* fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso » (Gal. III, 13-14; II Cor. V, 21).

Già Isaia vaticinava la Kenosi ai vertici, la maledizione e l'universale peccato, l'abbandono di Dio:

« Non est species ei, neque decor; et vidimus eum, *et non erat aspectus, despectum, et novissimum virorum, virum dolorum*, et scientem infirmatem... Languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit; et nos putavimus eum quasi *leprosum, percussum* a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est ob iniquitates nostras, *attritus ob scelera nostra*. Disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus. Omnes nos uti oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit; et *posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum*. Oblatus est quia ipse voluit... Abscissus est de terra viventium. Propter scelus populi mei percussi eum... *Et Dominus voluit contenere eum in infirmitate...* Videbit semen longevum. Pro eo quod laboravit anima eius, videbit et saturabitur » (Is. LIII, 1-11).

Le rivalse dell'amore

Di più non potrebbe spontaneamente repellere, in Cristo, la « voluntas naturae ». Eppur non appanna, mai, non sfiora la « voluntas spiritus », gagliarde le rivalse dell'amore che, nella vision di Dio, ottempera all'imperioso decreto di Dio Padre. Passione e morte non tangono l'aureo, olimpico equilibrio psicologico del Cristo Uomo.

Fiero, impavido, al Getsemani, avvicinandosi gli sgherri, Gesù scuote i discepoli assonniti e impartecipi:

(3) Cfr. GIOVANNI DELLA CROCE, *Ascesi del monte Carmelo*, lib. II, cap. 7, n. 11: «Opere», Postul. Gen. dei Carmelitani Scalzi, Roma 1955, p. 96.

«Surgite, *eamus.* Ecce appropinquat qui me tradet» (Mtt. XXVI, 46).

Si fa innanzi, Lui, ai nemici. Signoreggia uomini e cose:

« *Sciens omnia* quae ventura erant, *processit* Iesus, et dixit eis: Quem quaeritis? Responderunt ei: Iesum Nazarenum. Dicit eis Iesus: *Ego sum.* Ut ergo dixit eis: Ego sum, abierunt retrorsum, et *ceciderunt* in terram » (Gio. XVIII, 4-6).

Biasima e ripara l'inconsulto gesto di Simone. E' l'ultimo miracolo:

« Mitte gladium tuum in vaginam. Calicem, quem dedit mihi Pater, *non bibam* illum?... Et cum tetigisset auriculam eius, *sanavit* eum » (Gio. XVIII, 11; Lc. XXII, 51).

In termini solenni, ufficiali, si afferma Figlio di Dio, Re d'Israele e dell'universo (cfr. Mtt. XXVI, 64; Gio. XVIII, 37).

Non lo commuovono, sulla rampa del Golgota, le donne in pianto. Restituisce, in carità squisita, fiso lo sguardo ad un lugubre futuro, le lacrime ch'esse dovranno piangere per sé e per i loro figlioli (cfr. Lc. XXIII, 28-31).

Assaggiatolo, come a dir grazie a quest'unico residuo di pietà, rifiuta l'amaro intruglio che stordiva le vittime, alleviandone lo strazio inumano:

« *Noluit* bibere » (Mtt. XXVII, 34).

Estremamente consapevole e libero, degusterà, in crescendo, sino alla feccia, il Calice del Padre.

Crocifisso, bersaglio d'ingiurie e bestemmie, invoca sui carnefici la misericordia divina:

« Pater, *dimitte illis.* Non enim sciunt quid faciunt » (Lc. XXIII, 34).

Dal patibolo, teatro d'infamia, moribondo rivendica il Regno e l'offre ad uno dei due ladroni:

« Amen dico tibi: Hodie *mecum* eris in Paradiso » (Ib. 43).

Affida la madre a Giovanni e Giovanni alla madre. Suggella, lì, i destini dell'umanità (cfr. Gio. XIX, 26-27).

« *Consummatum* est » (Ib. 30).

La volontà del Padre, ch'Egli è venuto a compiere (cfr. Ebr. X, 9), è tutta in atto: « ililco, tota et totaliter, ad apicem iuris ». Esaustività d'amore e di dolore all'epilogo, definitività kenotica in chiave antonomastica di « voluntas spiritum ». Davvero « oblatus est quia ipse *voluit* » (Is. LIII, 7).

Non fu capitolazione la morte. L'accolse, Lui Vita, con un grido stentoreo che attestasse la pienezza del Potere e del Volere (cfr. Lc. XXIII, 46).

« Ego pono animam meam *a meipso,* et potestatem habeo ponendi eam » (Gio. X, 18).

Spirò l'anima, stupendamente sereno, tra le mani di Dio Padre (cfr. Lc., ib.).

Psiche e pneuma.

Analogo è in noi l'*hiatus* di psiche e pneuma

Non ripugna forse ad un intervento chirurgico, in sé e per sé male fisico, la « voluntas naturae »? Eppur recede, laddove l'operazione configuri l'unico rimedio, se teniamo a vivere. Emerge, egemone, in ordine al fine, la « voluntas spiritus ». Più non dilacera l'anima il dualismo *thélesis-boùlesis.*

Ma, non di rado, in noi la volontà di natura, o appetito sensitivo, può sconfiggere la volontà di ragione, o appetito intellettivo.

Vergine, incorrotta la natura dell'Uomo Cristo. Preda la nostra d'un sinistro fomite che la deturpa, retaggio del peccato d'origine.

Dirottano indocili i moti dei sensi. Offuscano di riverbero il giudizio, ottundono la deliberazione e la scelta. Dissolto l'equilibrio psicologico, l'autocontrollo e l'autodominio, la volontà di natura umilia la volontà di ragione (cfr. Rom. VII, 14-25).

Non accademicamente Cristo mise in guardia gli Apostoli:

« Vigilate et orate ut non intretis in tentationem. *Spiritus* quidem proptus est, *caro* autem infirma » (Mtt. XXVI, 41).

Funesto sarà il bilancio. La carne, volontà di natura, aggiogherà lo spirito, volontà di ragione.

Esemplati e assimilati a Cristo, l'Archetipo, anche noi armonizziamo le due volontà. A dirimerne il dualismo ci suffraga la Grazia.

Le medesime condizioni di vita del Cristo storico si ripetono in noi, divisi tra la naturale inclinazione al bene comodo e l'ispirazione soprannaturale alla Croce, Kenosi ed Olocausto d'amore.

Se l'anima respinge d'istinto il soffrire, egoista, riesce ad accettarlo in quanto mezzo di purificazione e nobilitazione. Verità che fa liberi (cfr. Gio. VIII, 32), l'irradia di luce il Logos; la corrobora il fuoco del Paraclito, carità che salva, dona e si dona di continuo (cfr. Gio. XII, 24-25).

Insta, insopprimibile, la ripugnanza al dolore. Ma non attenua l'amore, non contrae il merito del nostro « Sì ». Ci inganneremmo, vittime d'un sottile e luciferino orgoglio, semmai presumessimo di espungere dagli atti virtuosi i moti spontanei della natura.

Cristo è l'Archetipo, Uomo aperto al soffrire, la cui volontà di natura repelle, conforme nondimeno lo spirito, in tutto e sempre, all'imperioso decreto di Dio.

« Ecce homo » (Gio. XIX, 5).

E' l'Uomo del Dolore e dell'Amore, d'una Libertà inadombrata.

« *Omnia* dedit Pater *in manu* eius » (Gio. III, 35).

Arbitro d'ogni atto, Cristo imbriglia le quotidiane vicissitudini in tessute di Kenosi, il Getsemani, il Golgota.

Nulla e nessuno poteva contendergli l'eccelso volere. Né Satana né Giuda, né i Sinedriti, né i Romani, né l'ineluttabilità del fato determinarono la sua morte: « Oblatus est, quia ipse *voluit* » (Is. LIII. 7).

Ricolmo di dolore, esaustiva e definitiva la Kenosi, l'olocausto in Croce non è se non la più eroica dimostrazione d'amore. Lungi dal porre in crisi la divinità di Gesù, n'è apodittica riprova.

« *Sciens* Jesus quia venit hora eius, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos qui erant in mundo, *in finem* dilexit eos » (Gio. XIII, 1).

L'amore enuclea lo spirito, essenzializzandolo. Energia non v'ha che l'anima non polarizzi lì, in spasmodica tensione, ai massimi livelli dell'atto.

« *Sciens* quia omnia dedit ei Pater in manus, et quia a Deo exivit, et ad Deum vadit, surgit a coena » (Gio. XIII, 3-4).

E', l'amore, l'atto più consapevole e libero, il più responsabile. Apoteosi d'autocontrollo e d'autodominio dell'uomo autonomo, capace di elevarsi dall'egoismo all'altruismo. Specchio fedele di Dio.

Implica in Cristo, di vision beatifica, attraverso la scienza infusa, *plenariamente* la coscienza e la padronanza di sé, dei propri destini di Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice.

Scocca l'ora di Cristo, l'ora d'una superna libertà amorosa e dolorosa. L'ora ch'è *sua,* di diritto, in linee personali, maiestatiche, d'elezione e d'esecuzione:

« Venit princeps huius mundi, et *in me* non habet quidquam » (Gio. XIV, 30).

Dipenderà da Lui, e da Lui solo, se la sua ora apparirà l'ora di Satana, principe delle tenebre (cfr. Lc. XXII, 53). In effetti Satana non usurpò d'un iota la disponibilità e la discrezionalità di quell'ora, che spettava all'uomo Cristo, Verbo di Dio in persona (cfr. Gio. X, 17-18; Mtt. XXVI, 53).

« Ut cognoscat mundus quia *diligo* Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio » (Gio. XIV, 31).

Oblazione d'Amore quell'Ora, di vita e di morte. « *In finem* dilexit eos ». La Kenosi crocifigge l'Amore nel Dolore, repleti entrambi l'uno dell'altro:

« Maiorem hac dilectionem nemo habet, *ut animam suam ponat* quis pro amicis suis » (Gio. XV, 13).

Oblazione salutifera (cfr. Gio. XII, 23-25).